Evografías
Indianismo, política y sociedad en Bolivia de Evo Morales

Verushka Alvizuri

2017

CONTENIDO

I. Presentación 9

II. Evografías 31

1. La rodilla de Evo. Indianismo y usos políticos del cuerpo. 33
2. Evo y la doble ciudadanía. Indianismo y reforma constitucional. 53
3. El pachamamismo de evo. Indianismo, política y religión. 65
4. Evo y las coplas picantes. Raza, sexualidad e indianismo. 83
5. Evo y la matriz de la indianidad. Indianismo, heteronomía étnica y de género. 99

I. Presentación

Evo morales o la reinvención de la indianidad.

Hace medio siglo, el sueño del escritor Fausto Reinaga era que Bolivia –un país que él caracterizaba como fracturado en dos, la Bolivia india y la Bolivia europea– tuviera un presidente indio, un general indio, un obispo indio. Desde entonces, el relato nacional se ha renovado. En cierto sentido, dándole razón. En 1993, siguiendo la ola de modificaciones constitucionales en América Latina, Bolivia dejó de ser un país mono cultural con una lengua, una historia, una cultura y se convirtió en un país multicultural que reconoce la diversidad. Este reconocimiento formaba parte de la política multiculturalista que buscaba transformar una situación provocada por la mezcla entre injusticia social y descalificación cultural en una sociedad. Posiblemente esta política contribuyó a que, en 2005, un candidato que reivindicaba su indianidad, ganara las elecciones presidenciales. En 2009, una nueva reforma constitucional profundizó aún más el tema del reconocimiento. En teoría, dicha reforma acabó con la república a favor del Estado plurinacional. La nueva Constitución no solo reconoce la diferencia étnica, sino que la institucionaliza, la profundiza y sienta las bases de gestión de esa diversidad. En 2015, cuando el presidente Evo Morales asumió su tercer mandato consecutivo, dijo una frase que fue retenida como el tema esencial de su discurso: ...en Bolivia ahora mandan los indios[1].

Aunque algunos refutan tal afirmación debido a la ausencia de indianistas en puestos estratégicos del gobierno, la frase de Morales no es del todo falsa. El presidente ha conciliado la reivindicación de la indianidad y el poder político. Frente a esta evidencia, no se puede negar que Bolivia ha renovado su retórica de la identidad nacional. En la Bolivia plurinacional, la identidad indígena es un orgullo. Atrás está la política indigenista que buscaba desindianizar al país prome-

1 22-01-2015. Discurso del presidente Evo Morales.

tiendo promoción social a cambio de asimilación. Aquélla política condujo a una verdadera represión de los marcadores de la indianidad. La literatura boliviana de entonces ilustra bien ese fenómeno. Domitila, protagonista de la novela de Antonio Díaz Villamil, *La niña de sus ojos*, sentía a la vez vergüenza y rechazo de su indianidad. Hoy, la subjetividad de los bolivianos ha cambiado. Si algún mérito habrá que reconocerle al proceso que se vive hoy, es ese.

Hoy muchos han recuperado sus nombres indígenas (y si no los tenían, se han inventado unos), adoptan un estilo más étnico de vestir, gastan fortunas en rituales para la Pachamama, mascan coca en público, aprenden lenguas autóctonas y hablan con orgullo de la indianidad en primera persona. Ya no estamos en los tiempos de Reinaga cuando la sola idea de tener un presidente indio era sinónimo de utopía política. Hoy es posible afirmar la indianidad y ser presidente como Evo Morales, ser ministro como fue el canciller Choquehuanca, alto magistrado como Cristina Mamani, artista internacionalmente reconocido como Mamani Mamani, arquitecto vanguardista como Freddy Mamani, reina de belleza como Virginia Quino, diseñadora de modas como Eliana Paco o incluso cantante de rap aymara como el desaparecido Abraham Bohorquez.

La evocación de estos nombres también muestra que no solo ha cambiado la subjetividad. Quienes reivindican su indianidad en la Bolivia de hoy no tienen nada que ver con los indianistas de hace solo cincuenta años. La población es mayoritariamente urbana, se desplaza con más frecuencia hacia el interior o el exterior del país en busca de mejores oportunidades, el acceso a la educación se ha masificado, lo mismo que el acceso a las nuevas tecnologías (Internet, redes sociales), se han hecho leyes, desde 1993 para luchar contra la mezcla entre injusticia social y descalificación cultural y se ha pasado de una concepción mono cultural de la nación, a una visión multicultural y quizás, desde 2009, se haya inventado un variación más radical de este modelo que algunos ya llaman desoccidentalización. Aunque Bolivia sea aún un país terriblemente injusto, esos itinerarios son testimonios individuales de movilidad social y reivindicación étnica. La actualidad boliviana está llena de personajes que personifican la emergencia de una nueva élite orgullosa de su

indianidad y el presidente Evo Morales es la síntesis encarnada de la renovación de la indianidad. A través de él es posible ver las perspectivas y los límites de este nuevo modelo político y cultural.

Debo aclarar aquí que no es el hombre quien me interesa, es la función presidencial que representa y la manera en que lo hace. ¿Por qué conságrale tanto interés a un político que está en pleno ejercicio del poder? Sin duda por su visibilidad. Nunca antes en la historia del país un presidente boliviano había tenido tal visibilidad mediática a escala planetaria; desde el día en que hizo su primera "ceremonia ancestral" en Tiwanaku, presentándose como el presidente indígena que encarnaba la esperanza boliviana del cambio, hasta hoy, once años más tarde, cuando su desgastada imagen aun inspira crocantes artículos de prensa como el que le dedicó el *New York Times* en mayo de 2016 cuando lo calificó como el "peor novio de Bolivia"[2]. Morales simboliza la política boliviana actual. Sobre su imagen reposa la legitimidad de dicha política, sus colaboradores lo saben e instrumentalizan concienzudamente la indianidad del presidente.

Entre cercanía y proximidad

¿Es posible tener distancia crítica para escribir al respecto? La historia inmediata no goza de mucho prestigio y sin duda el ejercicio tiene sus límites[3]. Sin embargo, el punto de vista que adopto se inspira más en el tema del "extrañamiento". El término fue inventado por los formalistas rusos a principios del siglo XX y consiste en provocar un cambio radical del punto de vista. El historiador italiano Carlo Ginzburg ha actualizado este término dándole un sentido historiográfico en su libro *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*[4]. Lo que retengo de ese libro es que a pesar de la distancia cronológica o cultural que se pueda tener frente a un tema es posible construir una forma de proximidad para poder entenderlo. La idea

2 NYT, The Wort Boyfriend in Bolivia, 25-05-2016, https://www.nytimes.com/2016/05/26/opinion/the-worst-boyfriend-in-bolivia.html?

3 Soulet Jean François, *L'histoire immédiate*, PUF, Paris, 1994.

4 Ginzburg Carlo. *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia.* Ed. Península, 2000

me interpela porque refleja bien mi posición, a la vez de alejamiento (geográfico de Bolivia) y de acercamiento (cultural de Francia). Una suerte de doble extrañamiento.

Se me podría objetar que no tiene mucho sentido escribir sobre la indianidad boliviana viviendo en Francia. Al contrario, la experiencia de la emigración me ha llevado a comprender que la figura de la indianidad es en cierta forma un tema universal que cada sociedad declina a su manera. Sin embargo, para hacer frente al desafío social que implica, los países que mejor conozco, Bolivia y Francia, han optado por estrategias distintas. En Francia, predomina un paradigma mono cultural, el extranjero debe asimilarse y no reivindicar su diferencia. Este modelo que puede ser vivido como una imposición violenta se inspira en un principio humanista. Contra todas las manifestaciones portadoras de desigualdad, el humanismo postula la unidad de la especie humana, la igualdad ontológica. En Bolivia, el equivalente del asimilacionismo fue la política indigenista de 1952-1964, que no estaba inspirada en una idea de igualdad, sino en postulados paternalistas sobre la necesidad de proteger o salvar los indios. Desde 1993 se ha apostado por un paradigma multiculturalista que reposa –me temo– sobre postulados bastante similares, pero difiere del asimilacionismo porque defiende el derecho a la diferencia.

Mi experiencia práctica –el haber vivido en ambas sociedades– me ha llevado a considerar que las políticas de gestión de la diferencia, tienen poca eficacia si previamente no se combate la ideología que consiste en categorizar, clasificar y jerarquizar al prójimo. Las políticas de la diferencia solo tienen sentido si aceptamos nuestra unidad ontológica. Sin embargo, en ambos países existe una figura de la alteridad inspirada en una concepción naturalista de la identidad, como si esta fuera una cuestión de genes, de sangre y de descendencia objetiva. Es decir, como si una desigualdad ontológica nos separara. En Francia, a pesar de la retórica humanista, existe un discurso que distingue entre los "franceses de pura cepa" y los "franceses de origen extranjero" (será políticamente incorrecto, públicamente inaceptable, asociado incluso a la extrema derecha, pero existe). En Bolivia, existe una oposición bastante similar que consiste en distinguir a los descendientes de Tupak Katari y a los que descienden

de Almagro y Pizarro como veremos más adelante, o para usar una expresión presidencial, a "bolivianos originarios", de los "bolivianos contemporáneos" [5]. Contrariamente a lo que ocurre en Francia, en Bolivia esta diferenciación ha sido constitucionalizada en 1993 y profundizada en 2009. Lo que en Francia sería una aberración, en Bolivia es visto como sinónimo de una política progresista. De ahí también viene mi doble extrañamiento.

Salgamos del extrañamiento y entremos en el corazón de este asunto citando una frase del escritor James Baldwin: "Yo no soy un *negro*, soy un hombre. Si tú piensas que soy un *negro* es que necesitas creerlo así, y tendrás que averiguar por qué"[6]. Baldwin atacó uno de los grandes tormentos de los estadounidenses: su identidad fracturada. ¿Por qué mencionarlo aquí? Quizás porque bastaría reemplazar una palabra para que esta frase tenga un sentido similar en Bolivia…o en Francia. Cuando Fausto Reinaga inició la escritura de sus libros indianistas había leído ya sobre la negritud, en especial Franz Fanon, y extrapoló muchas de estas ideas para explicar la indianidad en Bolivia. Quizás Reinaga hubiera podido afinar su reflexión sobre la indianidad si además de leer a Fanon hubiera podido leer a Baldwin. Aunque la Bolivia de Reinaga, la Francia de Fanon o los Estados Unidos de Baldwin sean muy diferentes, las ideas de Baldwin me suenan bastante vanguardistas y adaptadas al tiempo en que vivimos. Pero si hago la comparación es sobre todo porque creo que los estadounidenses han inventado la figura del negro, así como los franceses han inventado la figura del extranjero y los bolivianos, la figura del indio.

Reflexiones historiográficas y epistemológicas sobre el estudio de la indianidad

Comenzaré haciendo una aclaración respecto a lo que entiendo por el estudio de la indianidad. Alguna vez me ha tocado presentarme en una mesa redonda rodeada de colegas desconocidos y cuando

5 Ministerio de la Presidencia, *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia,* 2009. (ver la carta de presentación de la NCPE firmada por Morales)

6 Peck Raoul, *I'm Not Your Negro,* (documental), 2017.

preciso cuál es mi campo de investigación –la historia de la etnicidad o de la indianidad– algunos piensan que me dedico a estudiar los indígenas o a los grupos étnicos que aún son percibidos con exotismo en Europa. Suelo responder diciendo que en Bolivia el verdadero exotismo lo encarnan los investigadores que vienen a estudiarnos y que quizás por eso desde muy joven quienes me fascinaban eran ellos, razón por la cual un día me fui a practicar la observación participante en la tribu de unos investigadores instalados en una exótica universidad francesa y su cultura universitaria me gustó tanto que acabé viviendo entre ellos.

Más allá de la ironía, y contrariamente a lo que el término "indianidad" evoca, no es el estudio de los indígenas o los grupos étnicos lo que me interesa, sino comprender cómo se fabrican estas categorías. Esto quiere decir que no asumo la "identidad indígena" como si se tratase de una realidad concreta y objetiva. Pienso que estamos más bien frente a construcciones intelectuales, sociales e históricas complejas. Para poder aprehenderlas he usado varias herramientas. La primera consiste en extrapolar reflexiones sobre la historiografía del género. La segunda, se inspira de la historiografía de los conceptos. Por otro lado, he tomado en cuenta el panorama de las teorías de la etnicidad. Y para concluir, ha sido necesario hacer una distinción entre categorías prácticas y analíticas de la indianidad. A continuación, explicaré estos cuatro aspectos en orden cronológico.

1. Más allá de la experiencia de la indianidad.

En las ciencias sociales francesas existe una "ficción metodológica" que consiste en establecer una barrera epistemológica entre el objeto de estudio y el sujeto que estudia[7]. Me explico. Cuando se estudia un partido político el objetivo no es convertirse en militante. Cuando se estudia una religión no se lo hace para ser iniciado a ella. Cuando se estudia una novela no es para deleitarse con su lectura. ¿Para que estudiamos, entonces? La historia

7 Jablonka Ivan, *L'Histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales*, Paris, Seuil, 2014.

de la antropología francesa nos ofrece materia para reflexionar al respecto. Antes de que se institucionalice como disciplina universitaria había una división social del trabajo. Por un lado, estaban los etnógrafos, que hacían el trabajo de campo. Y por otro, los etnólogos que hacían un trabajo de escritorio usando los materiales que los etnógrafos habían recopilado en el terreno. De esta historia se puede deducir lo siguiente. El objetivo del investigador puede ser puramente etnográfico, en el sentido de descriptivo, en cuyo caso el trabajo termina con la compilación, como sucede, por ejemplo, con el testimonio de Domitila Chungara compilado por Moema Viezzer, o con el testimonio de Rigoberta Menchú escrito por Elisabeth Burgos. Pero si el objetivo es más etnológico, si el investigador aspira a interpretar, a dar un sentido, entonces está obligado a construir una distancia epistemológica, una barrera, que permita comprender cómo funciona el partido, la religión, la novela.

El problema se plantea cuando el "objeto de estudio" es un colectivo de personas al que colamos una etiqueta, en la ocurrencia la de "indígenas". La primera vez que me comencé a plantear este tema fue en 2003. La primera entrevista que hice para comenzar mi tesis de doctorado fue cuando hablé con el lingüista Félix Layme. Durante la discusión me dijo más o menos algo así: "así como tú me estás estudiando, yo también te observo". En otra ocasión, en 2010, le pedí al ex director del Museo de Etnografía y Folklore de La Paz, Hugo Ruiz, una entrevista que decidí filmar. Nos sentamos en un café de la Pérez Velasco y allí mismo mi interlocutor sacó su cuaderno, me pidió que le anotara todos mis datos (nombre, correo, universidad) y luego me dijo, "así como tú me vas a filmar, yo también te voy a fotografiar". Acto seguido me tomó una foto. Estas dos escenas han marcado intensamente mi reflexión y podrían ser analizadas a la luz del perspectivismo.

Al respecto, el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro denuncia que la innovación teórica de la antropología (que él entiende quizás de manera un poco estrecha como el estudio de los indígenas) solo es posible gracias a la innovación práctica de

los indígenas[8]. A pesar de las críticas que se podrían hacer a este postulado, la idea podría extrapolarse a Bolivia. Cada vez que "los indios" inventan rituales, hacen objetos, se movilizan, marchan, se enfrentan con la policía, van a la cárcel o mueren están poniendo el cuerpo y nosotros observadores ponemos la firma en los artículos que publicamos. En realidad, la economía moral de esta situación no es tan simple, porque la observación de esos fenómenos uno la paga de sí mismo, con su persona (aguantado conversaciones incómodas o escenas insostenibles, por ejemplo, que personalmente me agotan emocionalmente). Pero hagamos abstracción de los gajes del oficio y sigamos con el razonamiento de Viveiros de Castro. Cada vez que los indios hacen innovaciones prácticas nosotros las usamos para hacer innovaciones teóricas. Dicho de otro modo, ellos aportan la materia prima y los observadores le dan el valor agregado (cuando construyen teorías, tesis, libros).

Si aceptamos el razonamiento de Viveiros de Castro, la investigación abriría una deuda que el investigador estaría tentado de pagar. A la luz de los trabajos sobre los indios que se han publicado en los últimos 40 años, tengo la impresión de que muchos colegas se plantean este problema. Para enfrentarlo, han optado por dos caminos diferentes. Por un lado, están los trabajos que tratan de ser objetivos. En ellos, el investigador establece una línea divisoria entre los indios y él. La narración siempre se hace en tercera persona (los indios son los otros) y por supuesto el investigador no tiene intención simpatizar con ellos y a lo mucho establecerá relaciones clientelares con sus informantes nativos. En el otro extremo, están los trabajos comprometidos. En ellos, el investigador escribe sobre los indios en primera persona o bien simpatiza con ellos a tal punto que adhiere a sus puntos de vista.

Ahora veamos este mismo tema, pero ya no desde la perspectiva antropológica, sino historiográfica. Una gran parte de los trabajos sobre los indígenas está basada en la experiencia del

8 Viveiros De Castro Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris, 2012

investigador que hace observación participante, hace fotos, escribe diarios de campo, recopila historias de vida, testimonios. O bien hallamos autobiografías de indígenas que muestran la marginación y la discriminación vivida. Se me dirá ¿qué puede ser más cierto que el testimonio de un sujeto sobre lo que ha vivido? El problema radica justamente en considerar la experiencia del sujeto como el origen del conocimiento. Al hacerlo, le concedemos a la visión del sujeto el estatus de fundamento de la prueba sobre la cual se fabrica una explicación dejando de lado la interrogación sobre el carácter construido de la experiencia. ¿En qué momento un sujeto se constituye como indígena o lo contrario, en qué momento se sitúa fuera de esta categoría? ¿Cómo se ha estructurado su visión de la diferencia? No me haría estas preguntas si pensara que la experiencia es un hecho. Si no me interrogo sobre cómo se ha elaborado la experiencia, entonces la prueba que esta aporta reproduce los sistemas ideológicos instalados, en vez de cuestionarlos.

Es por eso que propongo escribir sobre la indianidad tomando en cuenta la historia de la construcción de la diferencia. Reitero que no es una historia de los indígenas lo que planteo. Lo que me interesa son los mecanismos de categorización. Me inspira un texto de Joan Scott, historiadora de la identidad de género[9]. A partir de la autobiografía de un escritor que se autodefine como negro y homosexual y que habla de su vida íntima, Scott postula que el verdadero desafío no es escribir la historia de los homosexuales negros, sino escribir la historia de la diferencia; es decir, la historia de la designación de "otro", de los mecanismos de estigmatización destinados a distinguir una categoría de personas. Muchas de sus ideas sobre sexo, género y sexualidad pueden ser extrapoladas para pensar las cuestiones de raza, etnicidad e indianidad en Bolivia. Así como se ha hecho una historia de la identidad de género, se podría hacer una historia de la identidad indígena.

9 Scott Joan, *Théorie critique de l'histoire*, Fayard, Paris, 2009.

2. Las figuras históricas de la indianidad.

Una manera de comenzar esta cantera consiste en definir los términos que estamos usando. Lo explicaré a través de un ejemplo. Para refutar la afirmación de Evo Morales según la cual en Bolivia "mandan los indios", el sociólogo Pablo Mamani Ramírez escribió un interesante artículo de opinión que fue publicado en la prensa[10]. Uno de los argumentos que avanza el autor para defender esta idea consiste en señalar que hay demasiados "descendientes de Pizarro y Almagro" en puestos estratégicos del gobierno. Su artículo fue publicado simultáneamente en La Paz y Santa Cruz. Lo que me llama la atención es que las categorías identitarias mencionadas por el autor hayan alcanzado tal grado de generalidad que, en cualquier parte del país, el lector crea entender lo que significan y pueda aceptar que su argumento tiene validez. Aunque entiendo perfectamente lo que postula Mamani y en cierto sentido hasta podría estar de acuerdo con él, creo que es un error plantear el análisis usando una categoría práctica de la indianidad basada en una representación genealógica de la misma. Me explico.

En un libro sobre la historia de los conceptos, el historiador alemán Reinhart Kosellek, decía que las experiencias humanas de un pueblo correspondían con términos y conceptos de su lengua. Uno de los ejemplos que propone concierne la noción de "matrimonio", todos creen saber lo que significa. Y, sin embargo, ese término tiene una historia. Esta idea se podría aplicar al caso boliviano. Todos creen saber lo que significa "indio". Pero ignoran que este concepto tiene una historia. Así, lo que postula Mamani, es que existe un vínculo entre la genealogía y la condición social. Los indios serían descendientes de Tupak Katari y los no-indios, de Pizarro y Almagro. Me gustaría poner en perspectiva histórí-

10 El sociólogo Pablo Mamani Ramírez publicó una columna de opinión, "En Bolivia no gobiernan los indios" (El Deber, Página Siete 5-02-2017). En ella refuta tales declaraciones. Dice que no hay indios en puestos estratégicos de gobierno, sino un grupo reducido salido de la genealogía de los conquistadores. Y también critica que se hubiera preservado la arquitectura colonial de La Paz.

ca la idea de este colega y mostrar que esta es simplemente una de las muchas figuras históricas de la indianidad.

Durante el periodo colonial la indianidad fue principalmente una categoría tributaria. Pero no era una categoría monolítica. Así, cuando el Virrey Toledo ordenó la separación de los pueblos de españoles y los pueblos de indios, también hizo una diferenciación entre los indios distinguiendo entre naturales (llegados antes de la expansión inca) cañaris (los desplazados forzados del Inca) y mitimaes (que están en misión económica o política para el Inca). Para desterrar la lealtad hacia el Inca y fomentarla hacia el rey, Toledo va a destruir esta última categoría. Así en los censos que se hacen durante su administración aparecen dos categorías que no tienen nada que ver con las categorías prácticas que se usaban. Toledo elabora dos categorías tributarias: los indios originarios que tienen mejores tierras y pagan un mayor tributo al rey y los indios forasteros o agregados que son recién llegados y cuyo tributo es menor[11]. Para poder huir de estas categorizaciones y como lo ha señalado con tanta pertinencia Thérèse Bouysse-Cassagne en un artículo sobre las estrategias femeninas que las mujeres del Virreinato del Perú, los individuos desarrollaron estrategias para salir de las prisiones de la identidad desindianizándose[12].

Los censos de indios elaborados durante el periodo colonial muestran que la población indígena tiende a reducirse. Sin embargo, cuando esta práctica administrativa es retomada, después de las guerras de la Independencia, por las naciones, se puede constatar que la población indígena (me refiero al objeto demográfico) ha aumentado. ¿Cómo explicar este aumento y su concentración en dichas zonas? Una de las razones es que el Estado necesitaba cobrar impuestos y para ello reactualiza las

11 Loza, Carmen Beatriz, Tyrannie » des Incas et « naturalisation » des Indiens. La politique de Francisco de Toledo, vice-roi du Pérou (1571-1628), Annales. Histoire, Sciences Sociales, Année 2002 Volume 57, N 2, pp. 375-405

12 Bouysse-Cassagne, « Incertitudes identitaires métisses : éloge de la bâtardise », *Caravelle*, No62, 1994, pp.111.134

tecnologías administrativas coloniales (censos de indios, tributo indígena), reparte tierras a los indios a cambio de tributo indígena. Tengo la impresión de que este fenómeno provoca una reindianización que, desde un punto de vista puramente económico, es simplemente una estrategia de obtención de tierras y para el Estado una forma de controlar a la población que paga tributo[13].

A finales del siglo xix, la expansión de la frontera agrícola es uno de los móviles que conduce a las clases dominantes a expropiar esas mismas tierras. Los indios despojados se convierten en peones sin salario. Para justificar esta política inmoral, las clases dominantes se respaldan en las teorías raciales de la época. Surge entonces una categorización racial de la indianidad que está totalmente arraigada al discurso científico de la época. Desde fines del siglo XIX surge también un discurso imperial del indio (incaísmo, aztequismo) que vincula la retórica sobre el origen imperial de la nación con cierta figura idealizada del indio, que lo presenta como aristócrata o cacique. Esta categorización imperial de la indianidad está arraigada a la arqueología nacionalista de Tiwanaku y también a la retórica nacionalista. En el siglo XX, a partir de los años 30 cuando surgen las figuras nacionales de lo popular en el continente (los descamisados en Argentina, los afrobrasileños en Brasil) también aparecen eso que Antoinette Molinié y Jaques Galinier han llamado con tanto tino las "figuras nacionales del indio"[14]. Aquí surge una nueva categorización, en Bolivia es el indio aymara quien ocupa este lugar.

A partir de los años 40, las políticas indigenistas traducen una voluntad de gestión de la indianidad a escala continental. Esto trae consigo la profesionalización de este campo, los indigenistas se convierten en especialistas de los indios y ellos van a elaborar definiciones operativas de la indianidad, quiero decir definiciones prácticas que permiten hacer políticas. La primera de estas definiciones surge hacia 1940 con la creación de un Instituto In-

13 Reina Leticia, *La reindianización de América*, siglo XXI, México, 1993

14 Galinier Jacques, Molinié Antoinette, "Las figuras nacionales del indio", *Ateliers de Caravelle, 1*988, n°11, Toulouse, p. 12-13

digenista Interamericano en México señalando que el indio es un "individuo económica y socialmente débil" al cual es necesario proteger. Es interesante resaltar que aquí se ha evacuado totalmente la cuestión racial y que estamos frente a una categorización social y económica. Al caracterizar a los indígenas como débiles también está diciendo que los no indígenas son fuertes, de esta manera, la definición muestra claramente que las atribuciones categoriales provocan efectos de jerarquización y hegemonía.

En 1957 se inicia una etapa de gestión planetaria de la indianidad. Ese año, la Organización Internacional del Trabajo elabora una categorización de los "pueblos indígenas y tribales", definidos como "descendientes" de las poblaciones que "habitaron el lugar antes de la colonización", que "viven de acuerdo a las costumbres de esa época" y que son "menos avanzados" que los otros sectores de la sociedad nacional. Esta definición va a ser reemplazada por otra que tiene una pretensión mucho más exhaustiva. En 1982 se crea un Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de Naciones Unidas cuyo Relator Especial es el ecuatoriano José Martínez Cobo autor de *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*. La definición salida de este documento presenta ciertas variaciones con relación a la definición de 1950. Me permito citar un pasaje del texto que contiene los elementos centrales de dicha definición

> "Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblos, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sistemas legales. Esa continuidad histórica puede consistir en la continuación, durante un período prolongado que llegue hasta el presente, de uno o más de los siguientes factores: ocupación de las tierras ancestrales o al menos de parte de ellas; ascendencia

común con los ocupantes originales de esas tierras; cultura en general, o en ciertas manifestaciones específicas (tales como religión, vida bajo un sistema tribal, pertenencia a una comunidad indígena, trajes, medios de vida, estilo de vida, etc.); idioma (ya se utilice como lengua única, como lengua materna, como medio habitual de comunicación en el hogar o en la familia o como lengua principal, preferida, habitual, general o normal); residencia en ciertas partes del país o en ciertas regiones del mundo; otros factores pertinentes. Desde el punto de vista individual, se entiende por persona indígena toda persona que pertenece a esas poblaciones indígenas por autoidentificación como indígena (conciencia de grupo) y es reconocida y aceptada por esas poblaciones como uno de sus miembros (aceptación por el grupo). Eso preserva para esas comunidades el derecho y el poder soberanos de decidir quién pertenece a ellas, sin injerencia exterior"[15]

Los textos de 1957 y de 1982 difieren en algunos aspectos. En primer lugar, el término colonización es remplazado por el de invasión. Hay términos, "continuidad" sirve para insistir en el carácter inmutable de la indianidad, y se semana que hay indianidad si se constata la "continuidad" en el uso de "tierras ancestrales como hábitat histórico". He aquí otra innovación la relación de inmovilidad entre indianidad y territorialidad. Esta definición también se refiere al tema genealógico, pero en vez de usar la palabra "descendencia" (1957) usa la de "ascendencia común" (1982). Otra innovación es la introducción de los temas de cultura e idioma que vienen a remplazar el término "costumbres". Al mencionar la cultura como un elemento clave de la indianidad. Todos estos aspectos se inscriben dentro de una visión "objetivista" de la indianidad. En cambio, el tema de la "autoidentificación" que también forma parte de la definición inscribe esta definición dentro una visión más "subjetivista" de la indianidad. De esta comparación podemos deducir que se ha intentado construir una definición más exhaustiva que com-

15 Secretaría del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, El concepto de pueblo indígena, ONU, consultado en http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/workshop_data_background_es.htm

prenda tanto los aspectos considerados como "objetivos" de la indianidad, que los aspectos considerados como "subjetivos".

El texto de 1982 es la base del artículo 169 de la OIT y a partir de él se ha construido toda la legislación indígena. Es a partir de este texto que se operado toda la renovación constitucional de la década de 1990 y las renovaciones constitucionales más recientes de Ecuador (2008) y Bolivia (2009). Debo reconocer lo poderosa que es esta definición. De hecho, su capacidad para producir efectos prácticos como políticas gubernamentales de reconocimiento y redistribución, modificaciones constitucionales, estadísticas étnicas, legislación etc. me lleva a decir con certeza que estamos frente a una definición operativa, es decir una categoría práctica.

Sin embargo, toda la legitimidad de esta categoría práctica consiste en presentarse como si fuera una categoría analítica principalmente porque ofrece una interpretación de la historia según la cual los indios hoy son descendientes de los indios del siglo XVI. Deduzco que la idea de la "anterioridad" es la base sobre la cual se sustenta la legitimidad de este concepto. Por supuesto, esta interpretación es más soñada que demostrada, porque si algo muestra la historia del concepto indio es que la indianidad ha sufrido rupturas y modificaciones.

El problema no es simplemente una interpretación histórica, las implicaciones teóricas de esta definición son mucho más graves. En primer lugar, se establece una suerte de repertorio de características de la indianidad. Los atributos del pueblo indígena serían: territorio, lengua, historia y cultura. El hecho de señalar que estos rasgos culturales son esenciales, el hecho de enfatizar en la especificidad cultural del pueblo indígena nos lleva a considerar que este grupo es distinto de los otros. Esto termina por estigmatizar a los pueblos indígenas al diferenciarlos claramente de otros grupos. Esta ideología de la diferenciación genera necesariamente una forma de segregación (los indios, por un lado, los no indios por el otro), jerarquización social (hay un grupo que será hegemónico) y relaciones de dominación.

Por otro lado, esta categorización se inscribe dentro de una representación naturalista de la indianidad, anclada en el cuerpo de los individuos. En primer lugar, porque considera que los indios forman parte de una continuidad histórica iniciada con la colonización. Por otro lado, señala de manera explícita que los indios tienen ascendencia común con los ocupantes originales de las tierras. Al señalar que existe tal continuidad genealógica, sugiere que la indianidad es algo que se transmite de generación en generación desde el siglo XVI, sin conocer rupturas. Exactamente como lo hacían las teorías raciales con el tema de la "pureza biológica", esta definición propone una teoría de la de pureza cultural de los pueblos indígenas. Sin embargo, toda la historia de la indianidad demuestra justamente que hay rupturas y que la indianidad no es ni una diferencia biológica, ni una diferencia cultural, sino más bien y ante todo una forma de subjetividad.

3. Naturalismo versus constructivismo.

Veamos ahora el punto que concierne a las teorías de la etnicidad. Me he inspirado en la lectura de un texto Marco Martiniello[16]. A diferencia de lo que hacen los historiadores de la antropología, que no son tan tajantes en sus clasificaciones, este sociólogo propone una interpretación menos matizada, pero bastante útil para comprender y ubicarse en esta cartografía de las ideas. Según este autor existen tres grandes corrientes teóricas para comprender la etnicidad, la primera concierne las teorías naturalistas; la segunda, las teorías primordialistas y la tercera, las sociales.

Las teorías naturalistas consideran que la etnicidad es una "cuestión de sangre", de genes y de descendencia objetiva. Imaginemos que hay dos grupos étnicos hipotéticos y que nosotros pertenecemos a uno de ellos. Por ejemplo, frases como "descendientes de Almagro y Pizarro" o "nuestros ancestros los incas" se inscriben claramente dentro de una representación naturalista

16 Martiniello, Marco, *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, PUF, Paris, 1995

de la etnicidad. Si aceptáramos la veracidad de esta teoría significaría que los miembros de nuestro grupo étnico deberían necesariamente compartir unos ancestros comunes. De la misma forma, se tiende a creer que el "otro" grupo que tiene sus propios ancestros. Siguiendo con este razonamiento, las clasificaciones étnicas vendrían a ser unas extensiones de las clasificaciones parentales y el mundo estaría dividido entre parientes (los miembros de nuestro grupo) y no parientes (los miembros de otro grupo). Los partidarios de estas teorías consideran que los hombres tienen una tendencia natural a favorecer a los suyos, de manera inconsciente, como si una fuerza subyacente los empujara a ello. También consideran que la organización social basada en estos "lazos de sangre" es estable y fuerte porque está arraigada en la naturaleza humana, en la biología, en la sangre. Por ejemplo, muchos discursos sobre la familia y las relaciones de parentesco son tributarios de este mismo naturalismo. Para los que adhieren a las teorías naturalistas, la etnicidad en última instancia, sería entonces un asunto de sangre.

Las teorías primordialistas no hacen tanto énfasis en la retórica de la sangre, como en el caso anterior y su discurso se enfoca más bien en la estabilidad de las prácticas culturales y el apego que los hombres tienen por estas prácticas. Los primordialistas suelen considerar a las culturas como grandes conjuntos coherentes y relativamente cerrados (de ahí viene, por ejemplo, la división del mundo en grandes "áreas culturales"). Para los primordialistas la cultura es una configuración específica, auténtica, que se distingue de otras y se transmite de generación en generación. Los tributarios de esta corriente consideran que los individuos nacen en un grupo étnico, y no que devienen miembros. Sostienen que este tipo de lazo es algo natural, inmovible e indispensable y que los individuos por lo general no quieren pertenecer a otro grupo. Los primordialistas consideran que la cultura es una realidad histórica, objetiva y estable. En este sentido el grupo étnico sería una realidad antigua, una supervivencia del pasado, con un relato mítico que remite a los primeros ancestros.

Las teorías sociales consideran que la etnicidad es algo flexible y variable. Su principal diferencia con las otras corrientes anteriores radica en que no consideran a la etnicidad ni como algo biológico, ni como algo invariable y cerrado. Al contrario, consideran que es el fruto de procesos sociales y políticos. Al interior de las teorías sociales, hay una gran diversidad de puntos de vista y corrientes. Mencionaré simplemente algunos. Tenemos, por un lado, a los objetivistas que piensan que la etnicidad es algo objetivo, concreto, que tiene una materia cultural. Por el otro, están los subjetivistas, que piensan que la etnicidad es más un sentimiento, es menos concreto que un contenido cultural y se puede observar en las identificaciones, las fronteras sociales y las relaciones sociales. Por otro lado, están los racionalistas, para ellos la etnicidad es una estrategia racional e interesada. Los irracionalistas, en cambio piensan que la etnicidad está motivada por la emoción o la toma de conciencia.

Las ciencias sociales modernas ya han superado las visiones naturalistas y primordialistas de la etnicidad y existe consenso con respecto a su carácter social. Sin embargo, tengo la impresión de que en Bolivia aún se tiende a considerar la indianidad como un dato racial y genealógico (este punto de vista es muy común también en Francia, el ciudadano común tiende a creer que los franceses "de cepa" lo son debido a su genealogía). Los discursos de liberación del indio que escribió Fausto Reinaga se apegan a esta representación. Los análisis sociológicos y antropológicos también tienden a presentarlo de esta manera. Los discursos de los políticos del gobierno actual, también. Me parece que esta representación de la indianidad no solo impide analizar, sino también comprender el potencial político del discurso indianista.

4. Hacer política o hacer investigación

Para concluir, mencionaré el tema de las categorías prácticas y analíticas. Cuando hacía mi tesis de doctorado tuve una conversación con una cooperante italiana que trabajaba en el Fondo Indígena (mucho antes de que los escándalos financieros esta-

llen). Cuando hablamos sobre lo que significaba la indianidad le mencioné mis dudas. Ella me dijo que ese tema ya había sido oleado y sacramentado con la definición de pueblos indígenas de la OIT. Yo estaba convencida de que esa definición tenía sus límites y sobre todo que no me servía para hacer la tesis y analizar la construcción de la etnicidad aymara. La diferencia entre esa posición y la mía es simplemente que la suya era una definición práctica y lo que yo buscaba era una definición analítica.

Una definición práctica es la que hacemos con el fin de obtener un resultado práctico, concreto. Las definiciones que se usan en los círculos onusianos, y concretamente la definición de la OIT (el artículo 169) es una definición práctica. Lo mismo se podría decir de los criterios que se usan para hacer estadísticas étnicas. Las definiciones prácticas de la indianidad buscan determinar quiénes son indígenas en una sociedad y a partir de esto poder hacer políticas de reconocimiento y de redistribución para este grupo.

En cambio, una definición analítica es la que hacemos con el fin de comprender. En la cultura científica se usa una expresión "investigación fundamental" para designar el trabajo que se hace gratuitamente porque no tiene aplicación práctica precisa o inmediata. Esto no quiere decir que no sirva. Pero su utilidad no es práctica. Sirve –ante todo– para pensar la realidad y tratar de comprenderla. O al menos para darle un sentido. Es aquí donde se sitúa mi trabajo.

5. Evografías: cinco ensayos sobre indianismo, política, etnicidad y género.

Los ensayos que publico en este libro fueron escritos en los últimos diez años. Algunos han sido publicados en revistas especializadas de ciencias sociales en Francia, pero no se han difundido en Bolivia. Otros, son textos inéditos que preparé para congresos o jornadas de estudio. También he utilizado material concebido con fines pedagógicos para los estudiantes que siguen mis clases en la Universidad de Burdeos. En su mayoría, han sido modificados, corregidos y aumentados para presentarlos en este libro.

Para la escritura de estos ensayos, uno de los modelos historiográficos que me inspira es la historia regresiva[17] que consiste en partir de un hecho actual y analizarlo a la luz de conocimientos sobre el pasado. Mi punto de partida son los eventos más o menos anecdóticos protagonizados por Evo Morales: una carta publicada para presentar la Constitución de 2009, un libro sobre su rodilla escrito por el médico cubano que lo operó, las ceremonias ancestrales de Tiwanaku, las coplas picantes que cantó en los carnavales de 2012 y los matrimonios plurinacionales que apadrinó. Los analizo a la luz de la historia boliviana contemporánea. Este conjunto de materiales salidos principalmente de la prensa es interesante de analizar por lo que revela de la política y del indianismo. Ese es el propósito de este libro.

17 Wachtel Nathan, *Le retour des ancêtres : Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle : essai d'histoire régressive,* Paris, Gallimard, 1990. Se trata de un clásico en su género. A partir de una etnografía del folklore andino, el autor propone un análisis sobre el trauma de la conquista usando sus conocimientos de la historia colonial. Aunque la perspectiva ha sido ampliamente superada el texto es un buen ejemplo para comprender el método de la historia regresiva.

II. Evografías

1.

LA RODILLA DE EVO O LOS USOS POLÍTICOS DEL CUERPO.

De la pierna de Santa Ana a la rodilla de Morales.

El 18 de diciembre de 2012, en las instalaciones del palacio presidencial de La Paz, el médico cubano Orestes López presentó su libro *"La dignidad del pueblo o La rodilla de Evo"*[18] que trata sobre la intervención quirúrgica de la rodilla izquierda del presidente y su difícil restablecimiento después de la operación. Mediante esta historia, los autores –porque son dos– trataron de mostrar que, debido a su dinamismo, Morales había arriesgado su salud, movido por el amor de la patria y el sentido del deber. Después de la presentación del libro y delante de la corte de ministros, embajadores y médicos cubanos, Morales agradeció a los autores, habló de las seis otras intervenciones a las cuales fue sometido durante su vida y terminó su discurso con una invocación higienista sobre el deporte y la salud, dirigido a la juventud del país[19].

Esta anécdota me recuerda una historia, mucho más novelesca, ocurrida en el siglo de los caudillos. Antonio López de Santa Anna, once veces presidente de México y finalmente dictador, perdió su pierna durante un combate contra los franceses. Entonces, decidió

18 Orestes López Cabrera, Jorge Álvarez Cabrera, Yosnel Boligán, *La dignidad del pueblo o la rodilla de Evo*, Ministerio de Comunicación, La Paz, 2011.

19 Agencia de Noticias Fides, *Presentan libro sobre la rodilla de Evo*, 19/12/2012.

organizar un entierro para su pierna al cual fueron invitados obispos, generales y embajadores. Con frecuencia presentada como una anécdota, esta historia revela al menos dos cosas. Primero, el poder pudo haber enceguecido a Santa Ana, pero no a la corte de los falsamente entristecidos acompañantes del cortejo que se prestaron a tal espectáculo. Segundo, la pierna amputada de Santa Ana podría compararse a la cabeza decapitada del rey. La autoridad amputada necesitaba de un ritual para recuperar su equilibrio

Sea la rodilla o la pierna, estas historias ilustran bien como el cuerpo es usado en política. No es una novedad para la historia latinoamericana: Eva Perón, que apenas podía mantenerse de pie, insistió en vestir y peinar su frágil cuerpo maltratado por el cáncer para poder decir un último discurso anunciado su salida de la política (lo cual es falso porque siguió haciendo política hasta su último suspiro e incluso después de fallecida su cadáver se convirtió en un fetiche político). Getulio Vargas, el presidente brasileño, desgastado políticamente y al borde de un golpe de estado, utilizó su cuerpo para salir de la vida política, suicidándose de un balazo en el corazón. Hugo Chávez hizo campaña electoral estando enfermo y mostrando los estigmas de su cáncer. ¿Qué nos dicen esas historias sobre el ejercicio del poder? ¿qué nos dices sobre la manera en que el Estado es pensado, exhibido o puesto en espectáculo?

La sociología política del cuerpo: ¿un punto ciego en la investigación?

Nicolás Maduro comparó los funerales de Hugo Chávez con los de Lenin[20]. El uso político de los cadáveres ilustres o desconocidos es un verdadero campo de investigación[21] y no solo a escala de las dos Américas (la del norte y la del sur)[22]. Incluso se podría decir

20 AFP, *El cuerpo de Hugo Chávez será embalsamado*, 7/03/2013

21 Michel Laffan, "Cadáveres ilustres: el entierro de los héroes nacionalistas irlandeses", Ludger Mees (ed.) *Símbolos, mitos y lugares de memoria*, Comares, Madrid, 2012.

22 Ben Amos Avner, *Funeral Politics and Memory in Modern France 1789 – 1996*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 367; Cohen Évelyne et Rauch André, «Le corps souverain sous la cinquième république. Les funérailles télévisées du

que el cuerpo sin vida despierta más interés que el cuerpo vivo. ¿El uso político de cuerpo será un punto ciego de la investigación? En un libro del sociólogo Luc Boltanski titulado *Los usos sociales del cuerpo (1975)* el autor prácticamente no menciona los usos políticos[23]. En la trilogía sobre cuerpo iniciada por el historiador Alain Corbin[24], tampoco se aborda el tema del cuerpo político. Quizás es el historiador Ernest Kantorowicz quien abre la vía, pero tampoco explora la corporeidad del monarca[25]. Omar Carlier y Raphaëlle Nollez-Goldbach tratan de llenar este vacío interesándose a la manera que se construye y representa el cuerpo en "los países del sur". La compilación que proponer agrupa artículos sobre Mao, Mandela, Lenin, Ghandi –para no citarlos a todos[26]–. Sin embargo, salvo excepciones, el libro se interesa más en los símbolos y los vectores del cuerpo político (iconografía, representaciones, vestimenta) que en los cuerpos mismos[27].

La dificultad de aprehender el cuerpo existe quizás porque se trata de un tema muy delicado y su estudio despierta cierta desconfianza epistemológica[28]. Sin embargo, cuando se estudia la «cuestión indígena» esta desconfianza se esfuma beneficiando a un discurso que reifica la indianidad y la etnicidad. Es, en todo caso, la conclusión a la cual llegué después de haber estudiado los conceptos de indio y de aymara: hay una fuerte tendencia a creer que se nace indio y que la indianidad es ontológica[29]. La distinción entre una

général de Gaulle et de François Mitterrand », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 2005/4, no 88, p. 77-93.

23 Luc Boltanski, «Les usages sociaux du corps», *Annales ESC*, 1971, Volume 26, No 1, pp. 205-233.

24 Alain Corbin, Jean Jacques Courtine, Georges Vigarello, *Histoire du corps*, Seuil, 2005

25 Ernest Kantorowicz, *Les deux corps du roi,* Gallimard, Paris, 1989.

26 Omar Carlier et Raphaëlle Nollez-Goldbach, *Le corps du leader. Construction et représentation dans les pays du Sud*, Harmattan, Paris, 2008.

27 Jean-Luc Bonniol, « Racialisation ? Le cas de la colorisation coloniale des rapports sociaux », *Faire savoirs, Sciences humaines et sociales en région PACA,* no6, mai 2007, pp 37-46.

28 Dominique Memmi, *La tentation du corps*, EHESS, Paris, 2009

29 Verushka Alvizuri, *Le savant, le militant et l'Aymara. Histoire d'une construction identitaire en Bolivie (1952-2006)*, Armand Colin, Paris, 2012.

definición práctica y una definición analítica me parece necesaria. Las organizaciones internacionales, las ONGs y los activistas usan definiciones prácticas porque son necesarias para hacer un trabajo político concreto[30], pero esas definiciones son tributarias del naturalismo porque movilizan una retórica de la sangre, de los genes y de la genealogía. En cuanto a las definiciones analíticas, estas son asociadas al constructivismo y sirven para mostrar el carácter histórico y social de las identidades. Los historiadores y los antropólogos han descubierto que hay muchas figuras históricas de la indianidad: el indio colonizado del siglo XVI, el indio vencido[31], el que resiste a la empresa colonial[32], el que escapa a la indianidad[33], el desclasado reindianizado[34], el indio desindianizado de los años 60, el indianista y el neo indio de hoy[35]. Desde un punto de vista sociológico, la indianidad es una suerte de dispositivo de marcadores identitarios. Por todo aquello, la indianidad (lo mismo que cualquier otra categorización identitaria) es finalmente una noción bastante abstracta. Como dice Jean Pierre Lavaud en su *Essai sur la définition de l'Indien*, la indianidad no algo biológico, ni cultural, ni siquiera es una condición social. Por lo tanto, es muy difícil creer que exista una "definición objetiva de la indianidad"[36]. Es, sin embargo, gracias a una objetivación de la indianidad que esta logra reificarse.

30 Me refiero al acuerdo 169 de la OIT.

31 Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, Gallimard, Paris, 1971.

32 María Eugenia Valle de Siles, *Historia de la rebelión de Tupac Catari en 1781-1782*, La Paz, Don Bosco, 1990.

33 Thérèse Bouysse-Cassagne, « Incertitudes identitaires métisses : l'éloge de la bâtardise », *Caravelle*, No 62, pp 111-134.

34 Marhta Irurozqui et Leticia Reina, *La reindianizacion de América, siglo XIX*, Siglo XXI, México, 1997.

35 Jacques Galinier et Antoinette Molinié, *Les néo-Indiens. Une réligion du IIIe millénaire*, Odile Jacob, Paris, 2006.

36 Jean Pierre Lavaud, « Essai sur la définition de l'Indien : le cas des Indiens des Andes », J.P. Lavaud et G. Gosselin, *Ethnicité et mobilisations sociales*, Harmattan, 2001, p. 41-65.

Del cuerpo normal, al cuerpo étnico.

La historia de todas las figuras públicas de la indianidad –Rigoberta Menchu, Nina Pacari, Manuel Humberto Cholango, David Kopenawa, Evo Morales, por citar solo los más famosos– es interesante por la manera en que lograr literalmente encarnar la indianidad. No me refiero solo a la construcción de formas de subjetividad personal o de subjetividad política que han permitido a estas personas convertirse en políticos comprometidos con la causa indígena. Me refiero a un aspecto mucho más prosaico que es la objetivación de la indianidad. Porque una cosa es ser indígena –aceptarlo, reconocerlo, celebrarlo– en la intimidad y otra muy diferente serlo públicamente.

En el caso de Morales, esta transfiguración pasó por la elaboración de un relato biográfico sobre la infancia y por la construcción de un estilo de vestir.

Los biógrafos de Morales coinciden: «nació en un *ayllu* de Oruro», «en el seno de una familia de modestos indios aymara que producían papa y criaban llamas». «De sus siete hermanos y hermanas solo tres sobrevivieron»[37]. Los promotores de tales imágenes conocen mal los efectos de la política liberal del siglo XIX y de la reforma agraria que prácticamente desmantelaron el sistema de los ayllus con el fin de promover la propiedad privada y el sindicalismo controlado por partido de Estado de la época (el MNR). Además, a escala rural boliviana, tener un rebaño de llamas no significa ser pobre. Y, para terminar, es verdad que la tasa de mortalidad es elevada, pero lo es en todas partes del mundo en esa misma época, incluso en Francia, en particular en los círculos sociales de obreros y agricultores[38]. Otro episodio biográfico, evocado con frecuencia, ocurre en 1965, cuando junto a su padre y su hermana, emigran hacia el noreste argentino para la cosecha de caña de azúcar. Como

37 Darwin Pinto, Roberto Navia, *Un tal Evo. Biografía no autorizada*, El País, 2007; Martin Sivak, *Jefazo: retrato* íntimo *de Evo Morales*, Debate, Buenos Aires, 2008; Denis Rolland, «Evo Morales: éléments biographiques», dans J. Chassin et D. Rolland, *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales*, Harmattan, Paris, 2007, p.44

38 Y.P, « La mortalité infantile en France suivant le milieu social », *Population*, 1964, Vol 19, Numéro 4, pp 745-750.

esta historia solo sirve para demostrar que Evo tuvo una infancia de niño trabajador, se la vincula muy poco con un fenómeno complejo –la emigración masiva de bolivianos a Argentina, iniciada después de los años 50, justamente debido a la reforma agraria que liberó la mano de obra, otrora ocupada trabajando en los latifundios. El haber llevado a sus hijos podría incluso ser tomado como un intento de emigrar e instalarse en Argentina y no solo como una manera de poner a trabajar a los hijos[39]. A propósito, cuando la universidad de Córdova le entregó el doctorado *honoris causa* Morales comentó que había aprendido a leer y escribir en una escuela de Salta[40]. Todo eso muestra bien la apertura que los campesinos de la generación del padre de Morales tenían hacia el mundo. Una visión muy distinta de que la suelen tener los citadinos que adoran representar a los indígenas como campesinos aferrados a la tierra o en espera de una misión salvadora, civilizadora o redentora. En 1975, Evo Morales se va a Oruro para continuar sus estudios en la escuela secundaria, pero al parecer no logra conciliar los estudios y el trabajo – que halla en el ámbito de la panadería, la fabricación de ladrillos y más tarde la música–. Está claro que no nació con cuchara de plata en la boca. Pero su itinerario es la prueba del carácter dinámico de una sociedad rural, proclive a los movimientos migratorios y a las transferencias culturales. El hecho de que no hubiera terminado sus estudios merece ser interpretado también a la luz de un contexto social que no empuja a los niños a entregarse a los estudios, quizás también porque en Bolivia es bien sabido que los estudios no aseguran la promoción social como lo hacen el sindicalismo o los negocioso. Para finalizar, el desconocimiento del aymara y del quechua, que con frecuencia es presentado como una "falla" dentro del sistema de signos al cual se supone debe corresponder, representa finalmente el aspecto más dramático de su biografía. Su ignorancia de esas

39 Nicolas d'Andréa, « Recomposition régionale dans le Sud bolivien et migrations vers l'Argentin », *Revue Européenne de Migrations Internationales*, vol 23, No2, 2007, pp 173-198.

40 Daniel Díaz "Evo Morales aprendió a leer y escribir en Salta", *El Tribuno*, 16-07-2013.

lenguas es la prueba de los efectos de la diglosia (el desprecio social por una lengua considerada como inferior) en la sociedad boliviana.

En lo que concierne a la indianización/ etnicización, la aymaridad de Morales se convirtió en un asunto de Estado al día siguiente de su victoria electoral. En sus primeras apariciones políticas aparece como un hombre normal. Entiendo el término y lo uso haciendo referencia a la campaña presidencial de François Hollande que se presentaba como el "presidente normal" (por oposición a su predecesor que era más ostentoso). También se podría comparar a la mediatización muy bien pensada que ha hecho el Vaticano para presentar al Papa Francisco. En 2004, un periodista boliviano, después de haber conocido a Morales, entonces diputado, me habló fascinado de su espontaneidad y su naturalidad: "estábamos en el Chapare, estaba incluso la televisión española para entrevistarlo, se detuvo para almorzar en el mercado y se puso a comer con las manos"[41]. Esa espontaneidad también se pudo observar en el estilo de vestir de Morales, después de su victoria electoral, cuando en sus primeras apariciones públicas se mostró vistiendo una chompa a rayas. La actitud de Morales también fue notada por el historiador inglés, especialista de Bolivia, James Dunkerley. Según él, Morales no tiene el carisma de Hugo Chávez. Su popularidad viene de su capacidad de ser normalito. Su carisma viene de sus actos: bajarse el suelo, no beber alcohol, trabajar desde la madrugada, compartir su residencia con miembros de su equipo[42] .

Lo interesante es cómo pasó de tener la identidad del boliviano promedio a ser el primer presidente indígena del país. La indianización de su imagen se logró mediante las ceremonias de posesión presidencial organizadas por su entorno el 21 y 22 de enero de 2006.

En la primera, Evo Morales se vistió como un rey inca, salido del pasado prehispánico : en vez de corona de oro, tenía una cofia de lana, con cuatro puntas simbolizando la cruz andina, en vez de una capa roja tenía un poncho de color malva decorado con dos bandas

41 Luis Crespo, "Los habitantes del Chapare", *BBC Mundo*, 27/01/2004

42 James Dunkerley, "Evo Morales, The "Two Bolivias" and the Third Bolivian Revolution", *Journal of Latin American Studies*, Vol 39, No1, (Feb. 2007), pp.133-166

que representan la anaconda y el cóndor, dos animales emblemáticos que simbolizan respectivamente el Oriente y los Andes, unidos de manera simétrica en el cuerpo del soberano, convertido en cuerpo nacional encarnado por un solo hombre. La primera ceremonia, realizada en Tiwanaku –considerada como la cuna de la identidad nacional– era religiosa y, al final de la liturgia, Valentín Mejillones, le «sacerdote aymara» (que termino preso, acusado de tráfico de drogas) le entró un cetro a Morales. Su cetro es una verdadera heráldica personal: la cabeza es una joya de 90 centímetros, en forma de cóndor, hecha de oro, plata, piedras preciosas. El interior es de basalto y el exterior de cobre y bronce. Así, gracias a la magia del ritual, Morales dejó el hábito del hombre normal para vestirse como soberano de un imperio inca del siglo XXI.

Para la segunda ceremonia, el día de su juramento delante del Parlamento, podríamos decir que se vistió como "presidente indígena". La pieza clave era su terno negro era la chaqueta con cuello Mao. Varios días antes de su investidura, la prensa se preguntó el presidente llevaría corbata, como lo habían hecho sus predecesores. Llevarla habría sido un error, un signo de continuidad, porque esa pieza era percibida como el símbolo de la élite blanca del país (el año anterior, durante una manifestación, los ponchos rojos habían cortado las corbatas de los pasantes en la Plaza Abaroa). Sin embargo, era necesario vestir el cuerpo político con un traje presidencial. Ese fue el desafío que enfrentó la desaparecida Beatriz Canedo, «reina de la alpaca» y de la alta costura boliviana. Ella supo conciliar varias exigencias: nada de corbata, materias primas nacionales, estilo indígena. El sastre del presidente, Manuel Sillerico matizó un poco la comunicación oficial cuando, en una entrevista, dejó ver los gustos refinados de Morales en materia de vestir: "al presidente le gusta combinar la cachemira inglesa y las materias locales"[43]. En ambos casos, el toque indígena, consiste en cortar textiles andinos –para recuperar las figuras que se hallan por lo general en el interior o en los extremos de cada pieza– y colocarlos como aplicación en los trajes del presidente. Paradójicamente, este gesto es revelador

43 Alex Ayala, "Sillerico: el hombre que viste a Evo Morales", *La Tercera*, 3/07/2011

de una gran ignorancia acerca de la elaboración y del sentido de estas piezas. Es al menos lo que pensaba en 2006 la artista textil y hoy directora de Museo de Etnografía y Folklore de La Paz, Elvira Espejo, durante una entrevista en la cual lamenta la depredación de viejos aguayos groseramente cortados para decorar la ropa[44].

La tercera ceremonia en la Plaza de los héroes permitió la reaparición del presidente normal. Relajado, vestido con chamarra de cuero y jeans.

De este tríptico ceremonial, la prensa retuvo sobre todo la primera ceremonia, donde Morales aparece vestido como rey. Pero hacerlo supone olvidar la duda sobre la indianidad de Morales que ocupó a los periodistas entre el momento de la victoria electoral de 2005 y el juramento delante del Parlamento en enero de 2005. El tríptico ceremonial disipó las dudas y termino cualquier debate sobre la identidad presidencia. El 22 de enero de 2006 el periódico La Razón publicó el siguiente titular: No hay dudas, el presidente es un indígena[45].

Sin embargo, el estilo que el presidente cultiva no es el traje de soberano inca, sino la chaqueta con cuello Mao adornada de textiles cortados. La prenda tuvo tal éxito que el propio presiente se jacta de haber impuesto una «moda Evo»[46], especialmente entre los colaboradores cercanos que decidieron adoptar el traje revolucionario. La reminiscencia política a Mao Zedong fue considerada como algo anecdótico. Sin embargo, durante su primera visita oficial en China declaró ser "aliado ideológico" de ese país y "admirador de la revolución cultural de Mao" [47].

44 Mabel Franco, "Elvira Espejo, un arte antiguo pero nuevo", *Caracol*, 23/12/2007; El Diario, "Textiles originarios elaborados por campesinas son una obra de arte", 30/07/2006.

45 *La Razón*, "No hay dudas el presidente es un indígena", 22-01-2006.

46 Claudia Palacios, "Evo Morales", *Los influyentes*, CNN, 45 min, 06/04/2013.

47 Agencia EFE, «Evo Morales se declara aliado ideológico de China y alaba la Revolución Cultural de Mao, *El mundo*, 09.01.2006

Multiplicación del cuerpo, omnipresencia electoral.

El entusiasmo provocado por Morales entre los periodistas, cineastas, expertos, académicos y militantes de toda clase es en sí mismo un fenómeno sociológico.

En el mundo virtual de Google Morales tiene más de 13 millones de referencias, es decir el doble de su predecesor Carlos Mesa (6 millones) y bastante más que Gonzalo Sánchez de Lozada (500 mil). Por supuesto, podríamos atribuir esta diferencia al desarrollo de Internet en los últimos años. Pero intuyo que el fanatismo alrededor suyo tiene otras causas.

En Bolivia, escribir a favor o contra Morales se ha vuelto una suerte de deporte nacional. Benéfico para los primeros, peligroso para los segundos. Desde 2004, muchos intelectuales lo han hecho : el desparecido Ricardo Díaz[48] (nombrado jefe de los parlamentarios del MAS en el Senado desde 2005), Alex Contreras Baspineiro [49] (nombrado ministro de la presidencia de 2006 a 2008), Esteban Ticona[50] (nombrado director de la escuela diplomática en 2006), Pablo Stefanoni[51] que trabajó como consejero de Morales hasta septiembre de 2006, e incluso Néstor Taboada Terán[52] y Eusebio Gironda[53] – la reputación de este último fue seriamente comprometida después de que fueron revelados sus vínculos con una red de extorción[54]. Como sucede en todas partes del mundo atacar a los poderosos es

48 Ricardo Díaz, *Evo, rebeldía de la coca*, Fondo Editorial de los Diputados, La Paz, 2004

49 Alex Contreras Baspineiro, *Evo, una historia de la dignidad*, UPS Editorial, La Paz, 2005.

50 Estaban Ticona et Yuri Torrez Rubín de Celis, *Fenómeno Evo. Reflexiones sobre colonialidad del poder, política, movimientos sociales y etnicidad.* Editorial Verbo Divino, La Paz, 2006; Esteban Ticona, *El pachakuti ha empezado*, Yachaywasi, La Paz, 2006.

51 Pablo Stefanoni, Hervé Do Alto, *Revolución de Evo Morales. De la coca al palacio*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2006.

52 Néstor Taboada Terán, *Tierra mártir, del socialismo de David Toro al socialismo de Evo Morales*, Editora HP Cochabamba, 2006.

53 Eusebio Gironda, *El pachakuti andino. Trascendencia histórica de Evo Morales*, Editorial Popular, La Paz, 2006.

54 WikiLeaks Bolivia, *Asesor de Evo aparece con una implicada*, 22/3/2013

arriesgado. Después de publicar *Ciudadano X*[55], un libro que pretende contar la historia secreta de Morales, su autor Emilio Martínez, fue acusado por el propio presidente de ser un «es agente del imperialismo»[56]. Carlos Valverde, el periodista que criticó frontalmente a Morales es también el que sufrió de manera más flagrante especialmente el retiro de publicidad en sus programas. Escribí este texto mucho antes de las revelaciones que hizo sobre Gabriela Zapata, pero es imposible ahora no mencionar que su situación se agravó tanto que se vio en la necesidad de irse a vivir a Argentina, para ponerse a buen recaudo[57]. También podría mencionar el caso de Amalia Pando. Sin embargo, son los periodistas menos famosos, los obreros de la información, lo que más sufren. Es al menos lo que se puede deducir de las numerosas manifestaciones protagonizadas por periodistas[58].

En Francia, pocos eventos han suscitado tanto interés como la presidencia de Morales. Para hacerme una idea de la visibilidad que tiene Bolivia en Francia consulté los archivos del INA (el instituto nacional del audiovisual) y aparte de Evo, lo que más ha interesado ha sido: la visita de Charles de Gaulle a Bolivia (1964), el arresto de Regis Debray (1967), la muerte del Che Guevara (1968) y la captura de Klaus Barbie (1983).

En cambio, desde que Morales se volvió un político importante, los periódicos más famosos se interesan en él y en su itinerario. Cuantitativamente, *El País* de Madrid es el medio que más artículos ha publicado (1278). Le sigue el *New York Times*, con 873 artículos desde 1998, cuando Morales era diputado. *Le Monde* publicó 73 artículos desde 2003. En cuanto a los contenidos, la prensa estadounidense se interesa principalmente en los temas relacionados con la coca, a la prensa española le preocupa la seguridad jurídica de las

55 Emilio Martínez Cardona, *Ciudadano X. La historia secreta del evismo*, El País, 2008.

56 Informe de la Sociedad Interamericana de Prensa, 29/09/2011

57 Asociación Nacional de Periodistas, "Periodista boliviano denuncia censura de prensa", *Instituto Prensa y Sociedad*, 16/02/2011

58 Agencia EFE, «Periodistas denuncian al presidente Evo Morales», *La República*, 30/08/2012.

inversiones españolas en Bolivia y a la prensa francesa le interesa la indianidad de Morales[59].

En el exterior del país, su imagen ha sido construida principalmente a partir de audiovisuales, sean documentales o reportajes para televisión[60]. He identificado cinco documentales[61] consagrados a la elección de Morales. Imposible comentarlos todos aquí. Me apoyaré en un trabajo de maestría que analiza el documental francés *Abya Yala, cette terre est la nôtre* (esta es nuestra tierra). La autora de esta investigación interroga la manera en que el realizador de este documental presenta la historia reciente de Bolivia.

El tema del que más se habla son los indios (la perspectiva no aporta nada novedoso y se inscribe en los estereotipos etnográficos). Lo interesante es que estamos frente a un discurso sobre los indios en primera persona. Los indios son hablados por otros, en tercera persona. Los discursos sobre los indios provienen de Alvaro García Linera o de Evo Morales, o bien de figuras que encarnan alguna forma de autoridad moral o intelectual. El documental nunca da la palabra al indio desconocido, y sin embargo se supone que todo el documental habla sobre él. Por esta razón, una gran parte del mismo está filmado en espacios cerrados y privados. Las manifestaciones callejeras son usadas en segundo plano, para ilustrar los discursos de los intelectuales. En cuanto a los temas abordados, se trata de Morales, de la elección del MAS, de los recursos naturales y del cambio. El sonido es revelador, el autor del documental ha

59 Marie Danielle Démêlas, Jean Pierre Lavaud, *La presse française et l'identité ethnique d'Evo Morales*, Sorbonne Nouvelle TV, http://media.univ-paris3.fr, consultado el 22/04 /2010

60 En la cadena de TV Arte, hallamos : Bolivie : Interview Evo Morales 13/02/2009 ; Le dessous des cartes : La fable du lithium, David Gormezano, *Elections en Bolivie : Le retour de l'Inca*,12 min, 2005 ; David Gormezano et Pascal Carcanade, *Bolivie : coca légale*, 22 min. 2006, Marco Berger et Ana Maria Marin, *Bolivie : la guerre des justices*, 2010.

61 Alejandro Landes, *Cocalero*, 86 min. 2007, Rodrigo Vasquez, *Révolution est- tu la? // Why democracy? Looking for the revolution.* 60 min, 10/08/2007 (documental para TV), Bruno Lorvao et Gregory Schepard, *La voie d'un peuple*, Urubu and Tuttle Films, 52 min, 2007 ; Sarah Pick et Fabien Lacoudre, *Campesinos, histoire (s) d'une résistance*, 102 min, 2008 ; Patrick Vanier, *Abya Yala cette terre est la nôtre*, 56min 2007.

escogido los aerófonos andinos como música de fondo. Un detalle que no ha escapado a la autora de este análisis son los lluchos que llevan los protagonistas de la película, porque llevan inscrito el nombre del MAS y fueron usados durante la campaña electoral. Todo esto la lleva a concluir lo siguiente: el documental construye una realidad que conforta al espectador francés en sus estereotipos sobre Bolivia[62].

El interés provocado por Morales se puede comparar al que provocó el comandante Marcos (EZLN). Al igual que ocurrió en México en los 90, en Bolivia también surgió una especie de turismo sociológico. Esta no es una mera impresión. El propio (ex) vice-ministro boliviano de Turismo, Iván Cahuaya, dijo que el millón de dólares gastado en la entronización de Morales en Tiwanaku el año 2006 había sido ampliamente recuperado gracias a los 659.000 visitantes que fueron a las ruinas arqueológicas de Tiwanaku dejando al país ganancias de más de 234 millones de dólares[63].

En el mundo académico, también se puede constatar un gran interés por Morales. Después de haber buscado en tres motores de búsqueda especializados pude notar que fue mencionado en 1243 científicas entre 2006 y 2013, en español, inglés y francés[64]. Sin embargo, al analizar con detalle, me di cuenta de que la cantidad de artículos que tratan exclusivamente sobre Morales. Al respecto, y después de haber hecho un estado del arte, el politólogo Jeffery Webber llegó a la siguiente conclusión. Los trabajos sobre Morales no dan ninguna información sobre el gobierno. Lo único que muestran es la posición de los investigadores mismos con respecto al gobierno de Morales. La crítica es incisiva porque equivale a decir que son autorreferen-

62 Sarka Mala, Abya Yala, *A view of the Indianist Bolivian Mouvement*, Universita Karlova, 2012

63 La Razón, "Posesión de Evo Morales elevará flujo turístico e ingresos para Bolivia" 13/01/2010.

64 Consulté los siguientes motores Jstor, Cairn y Redyalc. Limité mis búsquedas a las publicaciones en inglés, francés y español. Los artículos en español son más numerosos (551) que en inglés (306) o en francés (386). En cuanto a las variaciones anuales, la media es de 170 artículos entre 2007 y 2009, el pico se sitúa en 2010, con 180 artículos, et la caída en 2012 con130 referencias.

ciales. A partir de esta idea, Webber propone una tipología de los investigadores del evismo: guardianes del orden (anti-revolucionarios), académicos masistas y críticos, pero de izquierda[65].

Esta abundancia de fuentes merece que nos detengamos. En los estudios sobre la sacralidad del cuerpo del soberano se hallan sobre todo la idea de los dos cuerpos del rey que propone Kantorowicz (dice que el rey tiene dos cuerpos, su cuerpo del hombre –que tiene necesidades biológicas como cualquier otro hombre y su cuerpo de rey que está sublimado por la función). Ahora bien, la tesis de Kantorowicz se interesa por el medioevo, se me ocurre que si extrapolamos su idea al presente sería necesario modificar este modelo, tomando en cuenta la importancia de los medios de comunicación de masas y proponer no dos, sino tres cuerpos: el cuerpo del hombre, el cuerpo del rey y el cuerpo mediático. Porque en el caso de Morales, la abundancia de fuentes que lo toman como tema central, crean ese tercer cuerpo mediático y lo visibilizan de manera exponencial. Nunca antes un presidente boliviano había sido tan solicitado por la prensa extranjera. ¿Qué sentido darle a esta omnipresencia mediática? O, mejor dicho, ¿cómo ha usado esta visibilidad mediática el presidente Morales? Para responder a esta pregunta mencionaré a Roman Jakobson –al que los estudiantes de comunicación conocen bien–. Este autor habla de la función fática del lenguaje que es útil únicamente para guardar el contacto y no para transmitir información alguna. En el caso de la omnipresencia mediática de Morales se podría ver en ella una función fática del cuerpo político que sirve únicamente para dar la ilusión de proximidad[66].

Si el cuerpo del hombre tiene límites, los del cuerpo del rey son menos precisos. En 2013, Morales «fue a reñir» a los funcionarios del Ministerio de Asuntos Exteriores, los acusó de colonialistas, de infiltrados y de saboteadores. Los invitó a renunciar si no estaban de

65 Jeffery Webber, « Bolivia in the Era of Evo Morales, *Latin American Research Review*, Vol 45, No 3, 2010, pp. 248-260.

66 Roman Jackobson, *Closing statements: Linguistics and Poetics, Style in language*, Sebeok, New York, 1960

acuerdo con la política del gobierno[67]. Los periodistas fueron a averiguar qué motivo tal reacción y descubrieron que la rabieta estaba vinculada a la renovación de su pasaporte. Un funcionario se habría perforado el pasaporte presidencia dejándolo lleno de huecos. Morales habría tomado ese gesto como un atentado contra sí mismo y habría pedido al ministro Choquehuanca el nombre del funcionario que cometió tan imperdonable gesto. ¿Se justifica la reacción presidencial? El cuerpo del hombre y el cuerpo del rey no son la misma cosa. El cuerpo del rey es una metáfora. Suponiendo que el funcionario estuviera en desacuerdo con la política de Morales, el acto de perforación masiva de su pasaporte podría ser interpretado como una provocación. En honor a la función presidencial, el soberano pudo haber respondido con sutileza. Pero el hombre pudo más que la función, poniendo en aprietos a los comunicadores presidenciales que para justificar al soberano dijeron que este coleccionaba sus pasaportes como recuerdo de los viajes efectuados. A la luz de estas explicaciones, el comportamiento del soberano resulta inquietante. ¿La violencia contra el pasaporte es un atentado contra su persona? Lo es únicamente si la ficción del poder ha devorado al hombre hasta el punto de considerar que los objetos del soberano son extensiones de su cuerpo y de justificar esto políticamente considerando que su cuerpo es la encarnación misma del pueblo. Este culto al soberano es inquietante porque caracteriza a los regímenes totalitarios[68].

Pero este detalle es sólo el árbol que esconde el bosque. El entorno presidencia habla con frecuencia del ritmo desenfrenado y del cuerpo presidencia que funciona como una poderosa máquina política, trabajando un promedio de 20 horas diarias. Para probarlo, Morales acepta con frecuencia la compañía de periodistas que se prestan al ejercicio de descripción de su cotidianeidad. Cuando escribía este artículo fue el turno de Claudia Palacios, periodista colombiana, en un reportaje de 46 minutos, bastante benevolente tratándose de la

67 Agencia EFE, "Evo Morales está dolido porque perforaron su pasaporte como un colador", 26/06/2013

68 Claude Lefort, « La logique totalitaire » dans, *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981, pp 101-103.

CNN. En el vemos que el presidente se levanta a las cuatro de la mañana, a las cinco llega al Palacio de gobierno, los guardias lo saludan diciendo "buen día hermano presidente". En el día sigue una actividad frenética que lo lleva a recorrer el país a bordo de su avión presidencial. Descubrimos que al igual que un "cuerpo glorioso" a veces se pasa el día sin comer, algo que el justifica diciendo que "no tiene mujer que se ocupe de su alimentación". Sin embargo, cuando come prefiere que los cocineros presidenciales le preparen eso que la historiografía de la alimentación ha llamado "comidas del pueblo" [69], también le gusta una comida con ingredientes locales y saludables como la quinoa, esto último no puede más que recordar las prácticas alimenticias indianistas de descolonización por el estómago[70].

Según los datos de su agenda editada por el Ministerio de Comunicación en 2012, pasa la mayor parte de su tiempo inaugurando construcciones.

En un país en el que la construcción de edificios públicos es lenta, esta entrega de obras aparece como un signo de eficacia política. Así, en el marco de su programa *Evo Cumple* inaugura escuelas, postas sanitarias y canchas de fútbol con pasto sintético. Su pasión por el fútbol lo ha llevado incluso a contratar la selección boliviana de 1994 (la que llegó hasta el campeonato mundial en Estados Unidos) para jugar con ellos un partido durante cada inauguración. La mayor parte del tiempo su equipo gana. Y más vale que sea así, porque durante uno de esos partidos, un jugador tuvo la osadía de tocar el cuerpo del rey como si fuera un cuerpo normal. Lamentablemente, en vez de asumir la dignidad del rey, Morales respondió dando un golpe bajo[71]. Cuando no inaugura infraestructuras, distribuye cheques e incluso se lo ha visto sacando dinero de "su" bolsillo para

69 Madeleine Ferrières, *Nourritures canailles*, Seuil, Paris, 2007.

70 Pienso en el grupo Tutti Frutti, cuyos miembros practicaban restricciones alimenticias y rechazaban consumir los «productos del imperialismo». Al respecto, cf. Alvizuri, *La construcción de la aymaridad* p. 265.

71 Radio Televisión Española, "Evo Morales deja la diplomacia de lado y patea en los testículos a rival en un partido de futbol amistoso", 05/10/2010.

dar a los pobres[72]. Quizás por eso, Francesc Relea, periodista de El País, que también siguió la cotidianeidad de Morales, habla de una perpetua campaña electoral[73].

Morales también es conocido por protagonizar historias novelescas. Cuando escribía este texto, su avión presidencial había sido prohibido en el espacio aéreo francés, portugués e italiano porque –esta es la versión oficial– se los sospechaba de transportar a Edward Snowden[74]. El gobierno boliviano denuncio la violación del derecho de espacio aéreo que puso en riesgo el cuerpo del presidente. La noticia de dio la vuelta al mundo y fue primera plana de la prensa boliviana. Para un futuro candidato a la tercera re-elección este lamentable incidente es una plataforma mediática fantástica para iniciar la campaña electoral.

Epílogo: la fábula del zorro y el cuervo.

Desde el inicio de su mandato, Morales estuvo rodeado de consejeros. James Dunkerley dijo respecto a ellos que eran un «gabinete de inexperimentados, compuesto por activistas indianistas de todas las edades, septuagenarios izquierdistas que surgieron en los 70 e intelectuales radicales de los años 90[75]. Cuando escribí este artículo, los septuagenarios –Filemón Escobar y Antonio Peredo– ya no eran parte del gobierno. Los indianistas tampoco, Félix Patzi, Abel Mamani y Casimira Rodríguez habían sido reemplazados. Solo quedaba David Choquehuanca (que fue finalmente reemplazado). En cambio, los intelectuales radicales de los 90, ocupaban muchos puestos.

La composición de aquel gabinete recuera la composición social de la nueva élite boliviana que no es un grupo homogéneo, tal como lo explica el antropólogo holandés Ton Salman en una sabrosa etnografía. Según él, la nueva élite está conformada por tres grupos. Los

72 Claudia Palacios, *Los influyentes*, CNN, 46 min, 13/04/2013.
73 Francesc Relea, "Evo Morales, en campaña perpetua", *El País*, 31/05/2012.
74 Agence France Presse, "Avion de Morales : Paris 'regrette'", *Libération*, 3/7/2013
75 James Dunkerley, *op.cit.*

indios urbanos seguidores de Morales, que no son reconocidos como nueva élite porque no han cambiado su estilo de vida y se perciben a sí mismos como personas ordinarias salidas de los movimientos sociales. Los cholos adinerados que bailan en el Gran Poder, que no se identifican necesariamente con Morales, pero a quienes su elección ha beneficiado simbólicamente. Y finalmente los intelectuales blanco mestizos que se dicen progresistas y comprometidos con el proceso de cambio, pero que continúan teniendo sirvientas mal pagadas en sus casas. A este grupo, Salman, lo describe como incómodo con las identificaciones étnicas, como un grupo que no entiende muy bien lo que significa la descolonización o la democracia comunitaria[76].

Es sin embargo ese grupo el que tiene las riendas. En primera línea Álvaro García Linera, que desde el inicio de la campaña electoral en 2005 se puso a jugar un rol desconcertante. En el documental de Alejandro Landes, *Cocalero*, hay una escena que ocurre justo antes del cierre de campaña. García Linera y Morales hablan dentro de un taxi:

> EM: ¿Y si hay un golpe, crees que nos van a liquidar?
>
> AGL: tendríamos que protegernos, estar a la cabeza de la resistencia.
>
> EM. Vamos a resistir
>
> AGL: Lo que hay que hacer es resistir al principio. Evitar que te pase algo. Hay que reforzar tu seguridad estos días, Evo. Si te pasa algo, estamos perdidos, el país está perdido. Si vos te salvas, vos estarás a la cabeza de la resistencia, de la defensa de la democracia y del rechazo de las políticas[77]

No es la primera vez que el vice-presidente elogia a Morales. Son conocidos los discursos en los que se refiere a él como "nuestro tata", "líder de los pobres del mundo". Así como las arengas en las que llama a la población a pensar en el presidente tanto al despertar

76 Ton Salman, "Searching for Status: New Elites in the New Bolivia", *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 86, April 2009, pp 97-105.

77 Alejandro Landes, *op.cit*

como al acostarse "para que siga iluminando nuestro camino"[78]. ¿Qué decir al respecto?

Cuando pensaba en ello, recordé un libro del historiador francés Louis Marin, titulado, en francés, *El retrato del rey*. El autor analiza el rol que jugaban las fábulas de La Fontaine en el siglo XVII como instrumento de crítica del poder. Una de ellas, muy conocida, *El zorro y el cuervo*, ilustra bien el uso del comportamiento zalamero en política. La fábula dice más o menos así: Estaba un cuervo posado en un árbol y tenía en el pico un queso. Atraído por el aroma, un zorro que pasaba por ahí le dijo: ¡Buenos días, señor Cuervo! ¡Qué bello plumaje tienes! Si el canto corresponde a la pluma, tú tienes que ser el Ave Fénix. Al oír esto el cuervo, se sintió muy alagado y lleno de gozo, y para hacer alarde de su magnífica voz, abrió el pico para cantar, y así dejo caer el queso… etc. Moraleja. El zorro logra despojar al cuervo porque lo ha entendido. Al cuervo no le interesa el queso, lo que busca es el reconocimiento.

El entorno palaciego parece haber entendido la necesidad de reconocimiento del soberano. Para satisfacerla, la ha convertido en una política estatal de culto a la personalidad. Xavier Albó en un artículo de opinión recordaba la trilogía moral ama sua, ama kella, ama llulla y le añadía el ama llunk'u[79]. Este artículo forma parte de una percepción cada vez más generalizada según la cual el *llunkerio* sería una forma de política cultural. Una minuciosa investigación llevada adelante por Erbol señalaba al menos 16 lugares que llevaban el nombre del presidente: escuelas, estadios, pueblos, barrios, un puerto, un aeropuerto, rutas y mercados[80]. Se hubiera podido añadir un aeropuerto más a estas cifras si el aeropuerto Juan Mendoza de Oruro hubiera cambiado de nombre como lo había previsto la Asamblea del departamento en febrero de 2013, pero no contaban con la oposición de ciudadanos que desaprobaban este cambio[81]. La

78 Página Siete, «El Vice pide acordarse de Evo antes de dormir y al despertar», 2/7/2013
79 Xavier Albó, "Transparencia I: Ama llunk'u", *La Razón*, 23/12/2012
80 Erbol, "5 estadios, 2 colegios y 1 pueblo se llaman Evo", 25/03/2013
81 La Patria, "Oruro vivió diversas manifestaciones contra cambio de nombre del aeropuerto", 20/03/2013

lista se alarga –y sin duda se alargará en el futuro–: los Juegos Estudiantiles Plurinacionales Evo Morales, la escuela de magistrados y el museo de Evo. Esta política de culto al jefe ha sido objeto de muchas críticas porque ocupa todo el espacio político.

Al respecto, me gustaría mencionar las enseñanzas de una reflexión sobre el funcionamiento del poder del rey, elaboradas por el historiador Jean-Marie Apostolides[82]. Como estaba tan preocupado con el espectáculo del poder, el rey se olvida de la política y de la economía. Estas le escapan de las manos y se autonomizan a tal punto que el rey ya no las puede controlar. ¿Qué aprendizaje se puede sacar de todo esto? Primero, la moraleja de La Fontaine. Cuando el cuervo está tan absorbido por el deseo de reconocimiento de su poderío abre el pico, deja caer el queso (que no es otra cosa que el poder) y este es atrapado por el astuto zorro. Segundo, si toda la maquinaria del Estado se ocupa exclusivamente de mover el cuerpo político como si fuera un enorme títere de varilla manejado por las hábiles manos de los titiriteros que hallan tras bambalinas, quizás es simplemente porque sin el cuerpo, los marionetistas se quedarían con las manos vacías.

82 Jean-Marie Apostolides, *Le Roi-Machine. Spectacle et politique au temps de Louis XIV*, Editions de Minuit, Paris, 1981.

2.

EVO Y LA DOBLE CIUDADANÍA. INDIANISMO Y REFORMA CONSTITUCIONAL

El título original de este texto fue *"¿Los indígenas en el poder"? La política de Evo Morales y el problema de las atribuciones categoriales.* La frase comenzaba retomando parte del título de una jornada de estudios bolivianos en París, *Los indígenas al poder*, que fue la razón por la cual escribí el texto. Pero lo hacía entre comillas y entre signos de interrogación para llamar la atención de los organizadores acerca del título que habían escogido. No es lo mismo postular que los indígenas están en el poder que interrogarse al respecto. El uso del término "indígenas" es una categoría práctica y me propongo reflexionar sobre la manera en que los investigadores "bolivianistas" usamos el concepto de indianidad en nuestros análisis y eventualmente explorar otros términos para remplazar las categorías prácticas por categorías analíticas.

El título que aparece en el programa, "La política de Evo Morales y el problema de las atribuciones categoriales", da la impresión de que el propósito de mi comunicación es criticar a Morales. Realmente no era mi intención. Pero a la luz de actualidad, no puedo evitar mencionarla. Hace solo una semana, leí un artículo del politólogo Carlos Toranzo donde compara al gobierno de Morales con el de Banzer porque "ya no se puede hablar libremente sin que los so-

plones estén vigilando para encarcelarnos"[83]. Ideas como las que acabo de citar son cada vez más frecuentes y conducen a pensar que este gobierno se asemeja cada vez más a una "democradura" como las que describe Renée Fregosi en *Les nouveaux autoritaires*[84]. El problema es cómo hablar de la política boliviana desde Francia. Si estuviéramos en Bolivia, donde los investigadores son formados y llamados a tomar partido e incluso a ser actores políticos, quizás lo haría a partir de categorías prácticas. Pero me temo que aquí, en Francia, las simpatías o antipatías políticas, no tienen un impacto ni en la política boliviana, ni en la academia francesa.

Hace poco, el periodista boliviano Fernando Molina dijo en su cuenta de Facebook "No estoy de acuerdo con el autoritarismo y los excesos del gobierno. Pero tampoco concuerdo con la ola anti-masista que se ha apoderado de la clase media boliviana". Días antes, había publicado un artículo en el diario español *El País* titulado *El bebé del culebrón boliviano nunca existió* en él que daba por concluida la historia del hijo de Morales[85]. Su artículo suscitó una ola de críticas de sus colegas que lo acusaban de "suscribir a la versión del poder" y de "querer limpiar la imagen de Morales en el extranjero". Sospecho que Molina prefirió hacer amigos que enemigos porque ha visto como se ha criminalizado a la oposición –hay unos 500 exiliados– y como se ha castigado a los periodistas que no comulgan con el gobierno. Pero para defenderse arguye una distinción entre periodismo de opinión y periodismo de información y dice que su artículo corresponde al segundo grupo. Esta distinción entre el periodismo de opinión y el periodismo de información es como diría el historiador Ivan Jablonka "una ficción metodológica" que también se halla en las ciencias sociales[86]. Me refiero a esa tradición muy fuerte que consiste en establecer una barrera epistemológica entre el objeto de estudio y el sujeto que estudia. El propósito de

83 Toranzo, Carlos, "Delincuentes confesos", *Eju.tv.*, 04-06-2016
84 Fregossi René, *Les nouveaux autoritaires*, EDM, Paris, 2016
85 Molina Fernando, "El bebé del culebrón boliviano nunca existió", *El País*, 21-05-2016
86 Jablonka, Ivan, *L'histoire est une littérature contemporaine*, Seuil, Paris, 2014

este artículo será proponer un ejercicio de aplicación que permita distinguir las categorías prácticas y las analíticas.

Definiciones operativas de la indianidad en NCPE boliviana

El corpus sobre el cual he trabajado es una publicación del Ministerio de la presidencia que presenta la Nueva Constitución Política del Estado[87]. Este documento es distinto del documento publicado por la Gaceta Oficial el 7 de febrero de 2009. Pero tiene el mérito de contener una carta de presentación firmada por el presidente Evo Morales que ofrece una primera interpretación oficial de la NCPE. También contiene tres textos: un elogio de la NCPE por hallarse a la vanguardia de los Derechos Humanos, el segundo propone una suerte de historia de la resistencia indígena frente al constitucionalismo boliviano y el tercero es una suerte de resumen de los derechos indígenas reconocidos por la NCPE. Todas estas razones me llevan a considerar que el tema de los derechos indígenas es central. Incluso, me atrevería a decir que el propósito de la NCPE es constitucionalizar el derecho indígena.

En este espacio, me limitaré hablar de la carta de presentación firmada por Morales. Consta de dos páginas, una de ellas contiene una fotografía de medio cuerpo. El segundo párrafo de esta carta contiene dos ideas de las cuales se despeja una representación de la sociedad boliviana y un proyecto político:

> "Todos quienes nacimos en Bolivia somos originarios de esta tierra. Algunos son originarios milenarios y otros originarios contemporáneos. El problema es que los originarios milenarios son muchos y pobres y los originarios contemporáneos son pocos, pero ricos. Mediante la NCPE queremos que todos los bolivianos seamos iguales. Eso estamos buscando, sin racismo ni discriminación."[88]

87 Ministerio de la Presidencia, *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, 2009.

88 Morales Evo, "Para que nunca más seamos excluidos", publicado en Ministerio de la Presidencia, *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, 2009, 2p.

Lo primero es que aparece de manifiesto es una representación bipolar de la sociedad boliviana. En esto no se avanzado mucho desde el siglo XIX y el tema aparece realmente como parte del núcleo duro de la retórica nacional. La distinción entre los originarios milenarios de los contemporáneos es problemática. Si aceptamos que en la definición de la nacionalidad generalmente entran en juego dos cuestiones el derecho de suelo y derecho de sangre; entonces, esta definición está diciendo que, si bien a todos los bolivianos se les reconoce el derecho de suelo, prima el derecho de sangre. Digo esto porque la idea de la anterioridad de los bolivianos milenarios está basada en una concepción biológica de lo social, anclando las atribuciones categoriales en el cuerpo de los individuos. Según esta idea, la indianidad y la no indianidad, se han perpetuado sin rupturas y sin mezclas biológicas y sociales desde la colonización. La paradoja de esa frase es postular el ideal de igualdad a partir de una polarización social. La misma frase dice una cosa y su contrario.

Pasemos ahora a la constitución. Para mi análisis que versa sobre las atribuciones categoriales, he retenido tres artículos de la NCPE que se ocupan de esta cuestión. (art. 3, art. 5, art. 30)

En la primera parte, que sienta las bases del Estado plurinacional, el art.3 dice "La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afro-bolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano." Este artículo está postulando la existencia de tres categorías jurídicas diferentes: los bolivianos, los pueblos indígenas originario campesino y las comunidades interculturales y afro bolivianas. La categoría de boliviano es inclusiva al menos en términos de nacionalidad, porque la NCPE reconoce el derecho de suelo y el derecho de sangre, por lo tanto, no excluye, ni a los pueblos indígenas, ni a las comunidades interculturales.

En cambio, la categoría de pueblo indígena es exclusiva y no incluye a todos los bolivianos y responde a criterios específicamente definidos en el artículo 5 y el 30. Mientras que la categoría de comunidades interculturales y afro bolivianas no está definida en la NPCE. Antes de seguir me gustaría mencionar los resultados de

una búsqueda cuantitativa. El sustantivo "bolivianos" tiene solo 28 ocurrencias, el de "interculturales" tiene 8, "afro bolivianos" 5, mientras que el término "indígena" tiene 248 ocurrencias, de las cuales 130 corresponden a "indígena originario" y 94 a "indígena originario campesino". Este análisis cuantitativo ilustra bien cuál es la predominancia temática de la NCPE.

La definición de la indianidad que la NCPE establece se ha desplegado en dos artículos. El primero, corresponde al tema lingüístico. El artículo 5 reconoce como lenguas oficiales, aparte del castellano, 36 lenguas de los pueblos indígenas originarios campesinos [89]. Se puede deducir que los bolivianos, las comunidades interculturales y los afro bolivianos usan el castellano y no tienen una especificidad lingüística. Por otro lado, el reconocimiento de estas 36 lenguas es una manera de cristalizar la cantidad de pueblos indígenas del país, porque asocia claramente la indianidad con un elemento objetivo que sería la lengua. Llama la atención esta constitucionalización de la cantidad de grupos étnicos que aparece como una manera de frenar su inflación. Conviene recordar que la cifra de 36 grupos apareció a finales de la década de 1990, pero en el último censo de 2012 se contaron más de 55 grupos étnicos.

Sin embargo, ni el art. 3, ni el art. 5 definen qué es un indígena. Recién en el cuarto capítulo dedicado a los derechos de las naciones y los pueblos indígenas, el artículo 30 precisa lo que es una nación o pueblo indígena originario campesino "toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española." Esta definición que toma en cuenta la cultura, la lengua, la historia, las instituciones, el suelo, la religión y la anterioridad, guarda muchas similitudes con el concepto de

89 aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasuwe, guarayu, itonama, leco, machajuyai-kallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uruchipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco.

pueblo indígena que fue propuesto por José Martínez Cobo en 1982 y conviene que se le extiendan las mismas críticas.

Aceptar esta definición equivale a considerar que la indianidad es una "cuestión de sangre", de genes y de descendencia objetiva. Volvamos por un instante a la carta de Morales donde divide a los originarios milenarios y a los contemporáneos. Aceptar esa idea equivale a decir que hay dos grupos y que nosotros bolivianos pertenecemos a uno de ellos. Esto significaría que los miembros de nuestro grupo deberían necesariamente compartir unos ancestros comunes. De la misma forma, el otro grupo tendría propios ancestros. Siguiendo con este razonamiento, las atribuciones categoriales vendrían a ser unas extensiones de las clasificaciones parentales y el país estaría dividido entre parientes (los miembros de nuestro grupo) y no parientes (los miembros de otro grupo). Los partidarios de estas ideas consideran que los hombres tienen una tendencia natural a favorecer a los suyos, de manera inconsciente, como si una fuerza subyacente los empujara a ello. También consideran que la organización social basada en estos "lazos de sangre" es estable y fuerte porque está arraigada en la naturaleza humana, en la biología, en la sangre. Por ejemplo, muchos discursos sobre la familia y las relaciones de parentesco son tributarios de este mismo naturalismo.

La manera en que la cultura aparece representada también es problemática porque enfatiza en la estabilidad de las prácticas culturales y el apego que los hombres tienen por estas prácticas. Al considerar a la cultura como un conjunto coherente y relativamente cerrado se está asumiendo que no existen transferencias culturales y que la cultura es una configuración específica, auténtica, que se distingue de otras y se transmite de generación en generación. En antropología esta corriente se llama primordialismo y ha sido ampliamente superada, sus partidarios consideraban a la cultura como una realidad histórica, objetiva y estable. Ellos pensaban que los individuos nacían en un grupo étnico, no que se volvían miembros de éste y que por lo general no querían pertenecer a otro grupo.

Con el fin de superar las concepciones naturalistas y primordialistas de la etnicidad, muchos investigadores tratan de pensarla como algo flexible y variable; no como algo biológico, ni como algo inva-

riable y cerrado, sino como el fruto de procesos sociales y políticos. Me gustaría, para concluir, mostrar una aplicación práctica.

¿Indígenas o indianistas al poder?

Al iniciar esta comunicación había dicho que no estoy de acuerdo ni con el título de la jornada de estudios, ni con el uso del término indígena por ser una categoría práctica y que prefiero usar otros términos que tengan propiedades analíticas.

Todos los autores que han reflexionado sobre la categoría de indio coinciden al señalar que se trata de una categoría ideológica. El término indio era una categoría colonial y aún existe como dispositivo de diferenciación social pero no existe en tanto que categoría ontológica. Para que se comprenda bien lo que quiero decir voy a parafrasear a Simone de Beauvoir diciendo que nadie nace indio, uno se vuelve indio. ¿Y cómo es que un individuo se vuelve indio? Pues, aunque la indianidad no sea ontológica (quiero decir que no existe). Lo que sí existe es el uso de esta categoría dentro de un lenguaje de la diferenciación que provoca efectos discursivos y prácticos de jerarquización y hegemonía.

Quizás por esta razón la afirmación de la indianidad en tanto que tal, en el espacio público era una práctica inexiste al menos hasta finales de la década de los 60 cuando aparece la ideología indianista cuya paternidad se atribuye a Fausto Reinaga. El autor usa el término indianista para distinguirse de los indigenistas. Su indianismo surge frente al fracaso de la política indigenista que prometía promoción social a cambio de asimilación cultural provocando una desilusión social a gran escala. Muchos campesinos salidos del éxodo rural que sufrían formas veladas de racismo hallaron consuelo en la ideología indianista. Esta ideología resulta de un proceso cognitivo que les permite liberarse progresivamente de formas de dominación simbólica ejercida por las clases dominantes y por los aparatos ideológicos del Estado. Los indianistas son personas que han desarrollado las herramientas subjetivas para poder afirmar su indianidad y se definen como indianistas para diferenciarse de los

indigenistas a los que consideran paternalistas y a los que critican por usar el término indio siempre en tercera persona.

Cuando comienzan a usar la categoría de indio en primera persona lo hacen para apropiarse de ella con el fin de operar una reificación política. De ser un instrumento discursivo de la dominación social, la categoría de indio se convierte en un elemento discursivo de liberación social. Por eso puedo entender que los actores sociales utilicen esta categoría a la que le reconozco todo su valor político. Incluso entiendo que el término indio pueda ser utilizado por el Estado o por ciertas instituciones internacionales para elaborar definiciones operativas con fines prácticos (estadísticas étnicas, reformas constitucionales, políticas de reconocimiento, etc.). Pero dudo de sus cualidades analíticas, porque trata de una categoría ideológica que contribuye a la reificación más que a la comprensión. Por lo tanto, desconfío también de sus implicaciones políticas.

En cambio, el término indianista que prefiero usar designa a personas que adhieren a la ideología indianista y que eventualmente militan en asociaciones o partidos políticos. Los indianistas hablan o escriben sobre los indios en primera persona, por lo tanto, su indianismo es una forma de subjetividad, un lugar de la enunciación desde el cual se formula un discurso político. Pero, este mismo indianismo no está anclado en el cuerpo de los individuos, ni en su genealogía, ni en su ubicación geográfica, ni en su condición social, ni en los marcadores identitarios. Los indianistas no tienen una manera específica y única para auto-designarse. Algunos se refieren a sí mismos como indios, otros utilizan el término indianistas, activistas, o bien utilizan una etnicidad para auto-definirse. Ahora bien, entre los militantes indianistas se pueden hallar personas que no se reconocen como indios y tampoco son reconocidos como tales, pero militan a la manera de los "intelectuales orgánicos" de Antonio Gramsci. Por estas razones, considero que el indianismo se aparenta más a una ideología (como ser marxista) y no a una característica innata anclada en el cuerpo de los individuos.

Entonces, los indianistas serían un grupo que adhiere a una ideología de la indianidad o al indianismo. Si aplicamos estas reflexiones al presidente Evo Morales y al vicepresidente Álvaro García Linera

el análisis puede ser sorprendente. Evo Morales se ha erigido en la encarnación misma de la indianidad boliviana. Primero a través del relato biográfico que enfatiza en su origen rural, su pobreza material y sus estrategias de supervivencia, luego mediante la construcción de su estilo vestimentario y por supuesto a través del espectáculo de su devoción. A su lado, Álvaro García Linera hace oficio de "no-indígena". Aunque no existe una historia boliviana de la "blanquitud" esta no es una categoría perenne sino sujeta a modificaciones igual que la indianidad, sin embargo, se podrían avanzar algunas características como el origen urbano, los estudios universitarios, el estilo vestimentario occidentalizado y sobre todo por la represión de cualquier marcador de la indianidad. El presidente se suele referir a sí mismo como "indígena" principalmente en discursos que denuncian la discriminación, mientras que el vicepresidente se suele autodefinir como "mestizo" en contextos discursivos que intentan justificar el porqué de su compromiso con la causa de los indígenas.

A primera vista se diría que el presidente Evo Morales es un indianista. Sin embargo, varios de sus biógrafos han señalado que su politización no se hizo en las filas indianistas, sino en el sindicalismo cocalero[90]. Aunque Morales ha reivindicado haber leído a Fausto Reinaga todos sus biógrafos ponen de manifiesto que es un hombre de acción forjado en la práctica de la política, no en su teorización. Entonces, incluso suponiendo que hubiera leído a Reinaga, no estoy segura de que lo hubiera asimilado, porque lo que más resalta es su simpatía por las ideas de izquierda, su afinidad con Fidel Castro, su admiración por el Che Guevara (al que Reinaga hace trizas en sus escritos y por quien manifiesta el desprecio más absoluto). La simpatía de Morales por el Che lo ha llevado incluso a parafrasear

90 Varios autores han escrito su biografía: Ricardo Díaz, *Evo, rebeldía de la coca*, Fondo Editorial de los Diputados, La Paz, 2004; Alex Contreras Baspineiro, *Evo, una historia de la dignidad*, UPS Editorial, La Paz, 2005; Pablo Stéfanoni, Hervé Do Alto, *Revolución de Evo Morales. De la coca al palacio*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2006; Néstor Taboada Terán, *Tierra mártir, del socialismo de David Toro al socialismo de Evo Morales*, Editora HP Cochabamba, 2006; Eusebio Gironda, *El pachakuti andino. Trascendencia histórica de Evo Morales*, Editorial Popular, La Paz, 2006.

el famoso "patria o muerte" remplazándolo por un Pachamama o muerte (me refiero a su discurso cuando estaba en NY en la sede de Naciones Unidas)[91]. Pocos dirían que el vicepresidente Álvaro García Linera es indianista, es decir que comulga con las ideas del indianismo. Incluso, por su conocida afinidad hacia el marxismo podría ubicársele dentro de este campo. Sin embargo, todo en su itinerario lo identifica con el indianismo. Ha militado activamente al lado de los indianistas más radicales del Ejército Guerrillero Tupak Katari y con certeza conoce mucho mejor que Morales, la obra de Reinaga. De hecho, es uno de sus promotores. Si dejamos de lado las categorías prácticas y adoptamos categorías analíticas, yo diría que Linera es mucho más indianista que Morales. Pero, a diferencia de este último, se ha resistido a comprometer su identidad. En cambio, Morales, aunque no es un experto de la ideología indianista, ha comprometido su identidad, usando políticamente su relato biográfico y su cuerpo. Pero diez años de poder lo han llevado a construir una forma imperial de indianidad que no tienen nada ver con el espíritu indianista de los años 70 que era más popular y campesino. García Linera suele usar marcadores vestimentarios como el poncho o el llucho[92] ha militado activamente por el indianismo, pero no ha reivindicado su indianidad por lo que deduzco que o no entiende el potencial descolonizador del indianismo o no cree en éste. Esta es la paradoja de la política boliviana.

Para concluir, me gustaría terminar contando la metáfora del tren (y que le tomo prestada a Loris Zanatta, aunque él la usa para el peronismo)[93].La relación entre los miembros del gobierno y el indianismo es el tren que pasa El indianismo es como un tren que salió de Bolivia en 1945, con la realización del primer congreso indígena bajo la presidencia de Gualberto Villarroel, el presidente que murió colgado por eso. García Linera se subió a ese tren en la década de los 90 junto con Felipe Quispe, pero se subieron muy temprano. El

91 "Evo arenga Pachamama o muerte en la ONU", *Erbol* 22-04-2016

92 Término aymara, castellanizado como llucho que se suele usar en La Paz para designar el gorro andino.

93 Zanatta Loris, *Eva Perón. Una biografía política*, Random House, Buenos Aires, 2012.

mérito de Morales en 2005 fue darse cuenta de que ese tren estaba a punto de pasar y subirse a él justo en el momento preciso. Pero no basta con subirse al tren y conducirlo. Conviene preguntarse hacia donde se lo está llevando.

3.

EL PACHAMAMISMO DE EVO INDIANISMO, POLÍTICA Y RELIGIÓN

Cuando el poderoso celebra la religión del oprimido.

Desde su primer día de gobierno, el presidente Evo Morales ha demostrado su religiosidad, consagrándole tiempo, practicándola con regularidad y con fasto. Ha participado en rituales de diversa índole: eucaristías inculturadas, libaciones para la Pachamama, cultos solares y ceremonias ancestrales. Estas últimas son llamadas así por sus diseñadores –altos funcionarios de Estado– para esconder su carácter innovador y subrayar un supuesto carácter atávico. Su celebración ha precedido el ritual estatal de juramento del presidente delante del Congreso. La tercera y última tuvo lugar el 21 de enero de 2016. Evo Morales cumplió una década en el poder, inició su tercer mandato presidencial consecutivo y dio gracias a la Pachamama en un *Te Deum* "inculturado", oficiado por *yatiris.* Al día siguiente protagonizó la ceremonia ancestral. Un total de seis rituales fueron concebidos para la ocasión: Morales fue limpiado de las energías negativas; luego, vestido; unas mujeres ritualistas convocaron las energías terrenales. Seguidamente, unos varones captaron la energía cósmica y, después de una última libación, lo conectaron con el presente. El espectáculo de la devoción presidencial terminó con una escena digna del cine. Morales de pie delante de la escalinata de la Puerta de Kalasasaya, vestido con un pantalón blanco, unas sandalias del mismo color, un poncho de vicuña *beige* con una enorme

pechera de oro y una cofia. El atuendo del presidente costó 30.000 bolivianos, esto es 16 veces el salario mínimo[94]. La ceremonia tuvo un costo de 3.4 millones de bolivianos. El presidente parecía un rey. Y no tenía un cetro, sino dos. Esta fastuosa expresión religiosa dista mucho de la imagen que los teólogos de la liberación nos dieron de la "religión oprimida" de los indígenas andinos en la década de 1970, cuando la identificaban con el "rostro indio de Dios"[95]. No cabe duda de que estamos frente un fenómeno religioso nuevo que conviene conceptualizar, caracterizar y contextualizar a la luz de la historia boliviana reciente.

¿Cómo llamar a esta práctica religiosa: ¿neo-india, andina o pachamámica?

La antropología de las religiones neo-indias ha clasificado las "ceremonias ancestrales"[96] de Morales como una expresión de las religiones neo-indias[97]. Sin embargo, esta se ha focalizado en dos terrenos, Perú y México, estudiando el caso boliviano sin tomar en cuenta la historia del indianismo-katarismo y la influencia de la teología de la liberación. Por otro lado, la antropología de las religiones neo-indias establece una distinción entre los indios auténticos que correspon-

94 Traje ritual de Evo será de fibra de vicuña y con repujados de oro, *Página siete*, 20 de enero 2015

95 [3]En los países donde la condición de pobreza e indianidad van de la mano, se fomentó la práctica de una "teología india". En el afán por comprender mejor el "alma indígena" muchos misioneros se formaron en ciencias humanas y sociales dedicándose a estudiar las culturas oprimidas de los países donde se instalaron como misioneros. Sin duda las figuras más emblemáticas de este compromiso han quedado reunidas en *El rostro indio de Dios (1994)* una obra compilada por Manuel Marzal (1931-2005) que reúne la colaboración de Xavier Albó, Bartolomeu Meliá, Eugenio Maurer y Ricardo Robles, todos ellos miembros de la Compañía de Jesús.

96 Este es el término oficial que usan los diseñadores de dichos rituales probablemente para justificar el carácter antiguo y refutar el carácter innovador e inventivo de la tradición. La antropología de las religiones neo indias designa estos rituales como cultos neo-solares. Sin embargo, al interior del ritual mismo, no solo es cuestión de cultos al sol, sino a la Pachamama, a las montañas, al inframundo, etc.

97 Galinier Jacques, Molinié Antoinette, *Les néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*, Odile Jacob, Paris, 2006.

den al arquetipo etnográfico y los neo-indios descritos como mestizos disfrazados de indios[98], ignorantes de las culturas indígenas de las cuales se reivindican y depredadores de la indianidad[99]. La distinción entre indios y neo-indios, entre lo auténtico y lo falso, es una categorización maniquea reveladora de una percepción esencialista de la indianidad. Estas dos razones me llevan a interrogarme sobre la pertinencia de este concepto para explicar el caso boliviano.

Otra alternativa sería considerar la devoción presidencial como expresión de la religión andina en el sentido de propia de los pueblos indígenas de los Andes. Sin embargo, la sociedad boliviana en su conjunto, independientemente de las inscripciones de los individuos en las categorías sociales, tiene una base cultural que le permite comprender la cultura religiosa que se está celebrando. No es mi intención debatir sobre la transmisión oral de esta religión desde tiempos inmemoriales, lo que me interesa subrayar es que la adquisición de esta cultura es un fenómeno reciente. En teoría, la religión andina sería distinta de las llamadas "religiones del libro" (judaísmo, cristianismo, islamismo) porque no tiene una tradición escrita, ni se transmite de manera sistemática. Ahora bien, sucede que la religión andina de la cual es cuestión aquí se basa en una tradición escrita.

El concepto de religión andina tiene una historia reciente. Entre 1970-1990 se opera, en el ámbito académico, una reificación cultural de lo andino presentándolo como la alteridad radical frente al mundo occidental, hasta convertirlo en un área cultural que incluye los estudios sobre la religión andina[100]. En Bolivia y Perú se multiplican los institutos de investigación y las publicaciones[101] hasta desembo-

98 Chavarochette Carine et Demanget Magali, "Reacomodos religiosos (neo) indígenas en el tercer milenio", *Trace* 54, 2008, 3-10.

99 Galinier, Molinié, *op.cit.*

100 Alvizuri, Verushka, *La construcción de la aymaridad*, El País, Bolivia, 2008.

101 Se funda en Cuzco el Instituto de Pastoral Andina (1969), siendo su principal publicación la Revista Pastoral Andina. Se crea el Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (1974) que publica la Revista Andina. En La Paz se crea el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (1971) que publica los Cuadernos de Investigación del CIPCA. En Puno se crea el Instituto de Estudios Aymaras (1974) que publica el Boletín Ocasional Aymar Yatiwawi y más tarde la Revista Inculturación.

car en unos "estudios teológicos andinos" que se han institucionalizado[102]. Así termina surgiendo una "teología andina" que cristaliza en ella la teología de la liberación y la reificación de lo andino. En la actualidad, el andinismo se ha renovado y teología andina también[103]. Uno de los temas recurrentes y mediáticos es el concepto de "buen vivir", en aymara *suma qamaña*, y en quechua *sumaj kawsay*, que vendría a ser una suerte de colectivismo ecologista. La popularización de este concepto, que aparece como un ideal de vida en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), ha dado lugar a interpretaciones que lo ven como la nueva utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad[104].

La devoción protagonizada por Morales también difiere de la religión andina en lo que se refiere a sus especialistas rituales. La literatura antropológica sobre la religión andina señala que no existe una escuela que los forme o regule sus prácticas, caracterizándolos como la ilustración perfecta del mago descrito por Max Weber [105]. Sin embargo, los ritualistas de hoy se asemejan a un gremio controlado por el Estado. La profesión de ritualista ha sido reconocida y quienes la practican pueden declararla para tener un documento de identidad que lo certifique[106]. Por lo tanto, a corto plazo se podrá hacer un control censal y a la larga habrá un control impositivo. Debido a este reconocimiento se han visto recientemente fenómenos de organización gremial para proteger

102 En 1983 había un Centro de Estudios Teológicos, después se llamó Instituto Superior de Estudios Teológicos de la Región Andina y desde 1993 se llama Instituto Ecuménico Superior de Teología Andina.

103 Uno de sus teóricos más interesantes es Josep Estermann director del Instituto Ecuménico Superior de Teología Andina. Su manera de interpretar la filosofía andina se asemeja mucho a las de Philippe Descola o Viveiros de Castro en el sentido de reificar la alteridad identitaria de los indios con el fin de reconocer la legitimidad epistemológica de otras ontologías.

104 Julien Vanhulst y Adrián E. Beling, «El Buen vivir: una utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad», *Polis* [En línea], 36 | 2013, Publicado el 16 enero 2014, consultado el 15 mayo 2016. URL: http://polis.revues.org/9638

105 Speedding Alison, *Gracias a Dios y a los Achachilas*, Plural, La Paz, 2004.

106 Decreto Supremo Número 26330 de septiembre 22 del 2001 Seguro Básico de Salud Indígena y Originario.

intereses específicos[107]. Estos mecanismos convierten a los ritualistas en un grupo proclive al clientelismo y al control político. De hecho, hay un Consejo Nacional de Amautas y Guías Espirituales de Bolivia que regula ciertas prácticas[108] y el gobierno, en coordinación con esta entidad, ha cooperado para realización de grandes encuentros religiosos[109]. Por otro lado, el abanico de especialidades de los ritualistas es grande y está dividido en áreas, algunas de ellas muy controladas, es el caso de parteras ritualistas controladas por el Ministerio de Salud[110]. También existe una división jerárquica del trabajo ritual: están por un lado los diseñadores de rituales que ocupan puestos importantes en el gobierno[111] (embajadores, altos funcionarios) y por otro los ritualistas con más o menos prestigio que se limitan a ejecutar los rituales. Salvo excepciones, sobre estos últimos se conoce muy poco[112].

Por estas razones, si bien el concepto de religión andina sería el más inteligible para designar la devoción presidencial, estamos cla-

107 "Yatiris protestan porque serán relocalizados por teleférico", *Página Siete*, 14 de febrero 2016

108 En 2010 Valentín Mejillones, el ritualista que ofició la primera "ceremonia ancestral" de Evo Morales en 2006, fue acusado de narcotráfico y encarcelado. Acto seguido, aparecieron en la prensa unas declaraciones de Lucas Choque, representante del Consejo negando que Mejillones tuviera tenga alguna relación con esta organización.

109 El gobierno ha auspiciado el VII Encuentro Espiritual del Águila y El Cóndor de los Pueblos Indígenas de las Américas, realizado en Tiwanaku en marzo de 2009, que congregó a unos 300 líderes espirituales.

110 "Bolivia tiene registrados a más de 1200 médicos tradicionales", *Gaia noticias*, 20 de julio 2012.

111 En 2006 los diseñadores del ritual de Morales fueron Freddy Arce (+), entonces director de la Unidad de Arqueología del Ministerio de Cultura, Jorge Miranda antropólogo quien luego fue nombrado embajador plenipotenciario de en Irán, Vladimir Smith quien fue nombrado embajador de en Colombia y Cancio Mamani comunicador social nombrado director del ceremonial del Estado. Este último dirige ahora una oficina de Antropología y Promoción de Saberes y Conocimientos Ancestrales, dependiente del Vice-ministerio de Turismo. Su rol consiste en "transformar las prácticas rituales indígenas en ceremonias estatales".

112 Algunos especialistas rituales como Valentín Mejillones han llegado a ser muy mediatizados, prestigiosos y sus servicios solicitados por los poderosos (presidentes, políticos, empresarios) y otros como Rufino Paxsi considerado como "inventor del ritual del año nuevo aymara" son conocidos entre los iniciados y los especialistas. El trabajo del antropólogo Anders Burman, *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006-2010)*, Plural, La Paz, 2011 menciona también a otros líderes religiosos menos mediáticos que trabajan en La Paz.

ramente frente a una categoría práctica que invita a una reflexión sobre el rol de los intelectuales, los políticos y el clero comprometido con la teología de la liberación en su construcción. Por otro lado, se constata claramente que la religión de la cual estamos hablando aquí se ha institucionalizado, siendo esta una diferencia fundamental con la religión andina de los años 70-90.

La tercera posibilidad sería considerar que la devoción presidencial es una expresión del "pachamamismo". Esta idea se inspira en un artículo escrito por Carlos Macusaya, militante indianista y analista brillante de la política cotidiana, *Pachamamadas: apariencia y dominación*[113]. El autor denuncia la dominación simbólica que los políticos y los académicos ejercen sobre las poblaciones racializadas llamándolas "indígenas" y presentando su cultura como si a pesar de la colonización siguiera siendo distinta y opuesta a la cultura occidental.

Pachamamada –o estafa– es una expresión que personalmente había escuchado, pero que nunca antes había visto escrita. El término *pacha* designa la especificidad del pensamiento aymara y sus relaciones con el tiempo y el espacio, pero al mismo tiempo –si algo sobra a los bolivianos es humor– forma parte de una jerga que ironiza sobre el valor académico de dichas construcciones intelectuales. Para no herir las sensibilidades de quienes consideran que la Pachamama es sagrada o por temor a ser tildados de racistas o de neocolonialistas, los críticos del pachamamismo no se expresaban públicamente. Pero al salir de las entrañas mismas del indianismo esas acusaciones pierden su fuerza retórica y subrayan la instrumentalización política de la religión andina y en general de lo indígena y lo étnico.

Indios e indianistas: categorías prácticas y categorías analíticas

Tanto la antropología de las religiones neo-indias como el indianismo anti-pachamámico dudan de sinceridad de las expresiones religiosas actuales. A pesar de tener en común esta desconfianza,

113 Macusaya Carlos, "Pachamamadas, Apariencia y dominación", http://grupo-minka.blogspot.fr, consultado el 8.4.2016

la diferencia entre ambas es abismal. La antropología de las religiones neo-indias pone en duda la indianidad de los feligreses y por lo tanto la autenticidad de su religiosidad. En cambio, la crítica anti-pachamámica duda de la pertinencia misma del concepto de indianidad. Esta idea merece que nos detengamos. Algunos indianistas bolivianos sostienen que el calificar de indígena a una persona racializada es una forma de dominación, sin embargo, ellos mismos se designan como militantes indianistas. ¿Qué diferencia hay entre un indio y un indianista? La pregunta es una invitación para distinguir las categorías prácticas y las categorías analíticas.

La categoría de indio no es analítica, simplemente porque no es posible definir ni objetivamente, ni subjetivamente lo que sería un indio. En cambio, no se puede negar que se trata de una categoría práctica concebida para llevar adelante políticas de diferenciación. De ser una categoría tributaria, usada durante la Colonización para hacer pagar un tributo a los indios, se convirtió, a finales del siglo XIX en una categoría racial usada para justificar formas de dominación social y posteriormente desde mediados del siglo XX se convirtió en una categoría cultural. Esta última tuvo dos usos distintos, el discurso de la diferencia cultural fue usado para promover políticas de asimilación y más recientemente para promover políticas multiculturales. Para llevarlas adelante se han hecho esfuerzos de conceptualización destinados a definir quiénes son los destinatarios de las políticas multiculturales.

El artículo 167 de la Organización Internacional del Trabajo (1989) es la forma más acabada de este esfuerzo. Esta definición insiste en tres aspectos: la continuidad histórica de la comunidad indígena, su anterioridad pre-colonial y su diferencia con otras sociedades que viven el mismo territorio[114]. A pesar de su eficacia práctica –toda la legislación indígena, las políticas indigenistas y hasta el discurso político de los indios de hoy se sustentan en esta definición– esta tiene implicaciones históricas y teóricas problemáticas. Las ideas de

114 Secretaría del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, El concepto de pueblo indígena, ONU, consultado en http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/workshop_data_background_es.htm

anterioridad y continuidad postulan que los indios de hoy serían descendientes de los indios del siglo XVI, siendo que la noción de indio y la realidad práctica que recubre han sufrido rupturas y modificaciones. También se le puede reprochar a esta definición el ser tributaria de unas concepciones naturalistas y primordialistas de la indianidad. La idea de la continuidad genealógica, subyacente a esta definición, supone que la indianidad es una "cuestión de sangre", de genes y de descendencia objetiva. Por otro lado, subrayar la diferencia de una cultura, como si esta fuera una substancia inmutable negando su flexibilidad, es un procedimiento que se asemeja a la estigmatización. La eficacia retórica del termino indio no deja lugar a dudas, estamos frente a una categoría que facilita la reificación, pero no la comprensión.

Para intentar una aproximación analítica de lo que es la indianidad conviene reconocer que la categoría de indio existe dentro de un lenguaje y de un sistema simbólico de la diferenciación que provoca efectos discursivos y prácticos de atribución categorial, jerarquización y hegemonía. Sin embargo, considero que no existe en tanto que categoría ontológica –parafraseando a Simone de Beauvoir– puesto que nadie nace indio, sino que deviene indio. Ahora bien, la afirmación de la indianidad resulta siempre de una toma de conciencia. El individuo pasa por un proceso cognitivo de liberación y de construcción de una forma de subjetividad política.

En Bolivia la afirmación de la indianidad es un fenómeno reciente. Para comprenderlo es necesario considerar la política indigenista que tuvo su auge durante el periodo 1952-1964[115]. Muchos jóvenes salidos del campo, beneficiarios de esta política creyeron en ella y en su promesa de promoción social a cambio de asimilación cultural. Aunque en muchos sentidos esta política fue evaluada como un fracaso, se le debe reconocer el mérito de haber masificado el acceso a la educación siendo uno de los detonadores de la liberación cognitiva de formas de dominación simbólica ejercida por las clases dominantes y por los aparatos ideológicos del Estado.

115 Durante el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario

El escritor Fausto Reinaga (1906-1994) fue pionero en escribir sobre los indios en primera persona (volveré sobre su obra más adelante). En su lenguaje existe una distinción semántica entre ser indio y ser indianista. Él se autodenominaba indianista con el fin de diferenciarse de los indigenistas. En su discurso, los indigenistas eran los especialistas de las políticas indigenistas estatales y los profesionales de la indianidad, todos ellos se referían los indios en tercera persona de manera paternalista. Para no ser tildado de indigenista, Reinaga comprometió su identidad públicamente escribiendo y hablando sobre el indio en primera persona. Él sabía perfectamente que el término indio era un dispositivo de diferenciación y dominación social. Cuando comienza a usar la categoría de indio en primera persona lo hacen para apropiarse de ella con el fin de operar una reificación política. De ser un instrumento discursivo de la dominación social, la categoría de indio se convierte en un elemento discursivo de liberación social. Sin embargo, como toda ideología, el indianismo de Reinaga tenía sus contradicciones y límites conceptuales. Por haber surgido en una época en la que la indianidad aún era considerada como una raza, Reinaga terminó operando también una reificación identitaria, es decir haciendo exactamente lo contrario de lo que postula en su crítica indianista.

En la actualidad existe un abanico de denominaciones usadas por actores sociales que practican formas de afirmación de la indianidad: indianistas, kataristas, aymaras (u otro etnónimo), originarios, etc. Cada uno de estos términos remite a una educación política distinta, a círculos de socialización política diferentes que no explicaré aquí. Sin embargo, pienso que el término indianista es adaptado para designarlos porque a pesar de sus diferencias, lo que tienen en común todos ellos es usar la indianidad como una forma de identificación política. Si bien algunos adhieren sin resistencias comprometiendo su identidad autoafirmándose indios, kataristas, aymaras, otros adhieren con resistencias, resguardando su identidad. Es decir que no todas las personas que militan en estos círculos se autodefinen como indígenas. Algunos militan a la manera de los "intelectuales orgánicos" de Antonio Gramsci, es decir que no pertenecen a lo que comúnmente se entiende como "mundo indígena" y de hecho se

remiten a este autor para justificar la ausencia de su compromiso identitario. En mi opinión, estos últimos no se han "convertido" totalmente al indianismo –que exige como condición *sine qua non* el compromiso público de la propia identidad–, quizás porque siguen apegados a una representación racial de la indianidad (y se perciben a sí mismos como "blancos" o "mestizos") o porque piensan que la sociedad sigue apegada a esa representación y sus afirmaciones de la indianidad no resultarán creíbles. Resumiendo, si aceptamos que el indianismo es una ideología, la indianidad sería simplemente una forma de subjetividad y no una esencia anclada en el cuerpo de los individuos, ni en su genealogía, ni en su ubicación geográfica, ni en su condición social, ni en los marcadores identitarios.

Para comprender qué lugar ocupa la religión en el discurso indianista es necesario mencionar a Fausto Reinaga, autor de unos treinta libros auto publicados y cuya obra ser podría dividir en etapas. La relación con el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) es el objeto de su primera etapa (1949-1957). En 1960 publica tres libros de viaje, resultado de su estadía en Rusia y España. Luego va elaborando un discurso de crítica frente a la política indigenista del MNR (1964-1967). Sigue la etapa indianista que es la más importante (1964-1978). Luego propone una alianza entre indios y militares atrayendo antipatía y reprobación (1980-1981). Sus libros siguientes reflejan resentimiento frente a lo que él considera como una exclusión por sus ideas indianistas (1982-1986). Finalmente, en sus últimos trabajos (1987-1991) intenta dar instrucciones para comprender toda su obra como una filosofía indígena. No me interesaré aquí en la totalidad de su trabajo. Simplemente propongo una lectura de su "ideología indianista" a partir de *La revolución india* (1969) su libro más conocido.

Durante décadas la difusión de su obra fue casi confidencial y conocida solo por los iniciados. Sin embargo, ahora se difunde masivamente. Varios miembros del gobierno se han implicado personalmente en tal difusión. El presidente Evo Morales, el vicepresidente Álvaro García Linera[116] y –figura clave– el director de la Academia Diplomática,

116 "García Linera: Después de leer a Reinaga uno no puede ser el mismo", *Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia*, 19 agosto 2014

Esteban Ticona, quien hizo una tesis sobre Reinaga y es uno de sus principales exegetas[117]. Debido a su formación –su tesis fue dirigida por Catherine Walsh– y sus orientaciones intelectuales me atrevería a decir que lo lee a la luz de las teorías decoloniales[118]. Esta lectura ha llevado a los lectores de hoy a considerar a Reinaga como una suerte de profeta de la desoccidentalización y de la reindianización de Bolivia. A la luz de esta lectura, la devoción del presidente Evo Morales vendría a ser un gesto de descristianización y de liberación espiritual. Este es el mensaje político que se intenta transmitir.

Sin embargo, la lectura postcolonial o decolonial esconde un poco la dimensión religiosa del indianismo, por lo que mencionaré algunos pasajes de *La revolución india* (1969) consagrados a la Iglesia católica y al cristianismo, con el fin de dar una idea de su contenido religioso. Reinaga denuncia el rol histórico del cristianismo como instrumento de dominación del Occidente, al catolicismo por ser el brazo espiritual de la empresa colonial y a los "curas revolucionarios" de la iglesia post-conciliar[119], como Mauricio Lefebvre (OMI) o José Prats (SJ), acusándolos de "chupasangres" y conminándolos a demostrar su compromiso con la causa del indio "procreando hijos en útero indio" y militando en el partido indianista. A pesar de su anticlericalismo, la cultura de Reinaga está anclada en el cris-

117 Ticona Esteban, *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyo Bolivia*, Tesis de Doctorado en Estudios Culturales, Universidad Andina Simón Bolívar, 2013

118 Castro-Gómez Santiago y Grosfoguel Ramón: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Siglo del Hombre editores, Bogotá, 2007.

119 Sobre esto último, varias razones pueden explicarlo. El choque cultural entre los misioneros y la población boliviana, Reinaga lo percibe como prepotencia, como si los misioneros se creyeran culturalmente superiores a los bolivianos. También desconfía debido al escándalo de la esterilización de mujeres hecha por miembros del Cuerpo de Paz, un hecho que la película de Jorge Sanjinés, *Yawar Mallku* (1969), dio a conocer. Estas son solo algunas de las muchas razones que llevan a Reinaga a desconfiar hasta de los "curas revolucionarios" miembros de ISAL, como Mauricio Lefevre (OMI) y José Pratts (SJ). En el primer gabinete de Evo Morales había seis ex jesuitas (Jimmy Salles, viceministro de salud alternativa; Walker San Miguel, viceministro de defensa; Hugo Fernández, vice-canciller; Carlos de la Riva, embajador en Vaticano; Luis Sánchez, viceministro de servicios básicos).

tianismo. Su escritura apocalíptica lo ilustra bien. El autor veía el horizonte político del indianismo como una suerte de Juicio final más que imaginar la sociedad ideal que vendría después de la "liberación del indio", como suele suceder con en los textos tributarios de alguna utopía social. El pensamiento de Reinaga se concentra en el conflicto entre la Bolivia india y la Bolivia europea, y en el castigo de la segunda:

> Y llegará el día en que esta sodoma-gomórrica sociedad aúlle de dolor y llore sangre por causa de mi palabra... Cuando el Partido Indio de Bolivia, conquiste el Poder y mi raza reinstaure su cultura, mi pensamiento será germen y abono de la Nueva Sociedad. Ondulará la Wiphala, el auténtico estandarte de la Patria, al impulso del soplo huracanado de mi Verbo..."[120]

A pesar de la distancia que toma con los "curas progresistas" de la Iglesia de la liberación, en *La revolución india* Reinaga reprocha la ausencia de cristologías encarnadas en los oprimidos, "no hay un Cristo negro, ni indio",[121] y la ausencia de indios en la jerarquía eclesiástica "en Bolivia nunca ha habido un arzobispo indio"[122]. Lo que propone es rehabilitar a los dioses y a los sacerdotes indios. Pero sobre todo insiste en el reconocimiento público de la religión india y en la especificidad de la misma con relación al catolicismo, propone en suma que la liberación política debe ir acompañada de una liberación espiritual. "El indio para salvar su vida, su cuerpo y su alma, debe abrazarse públicamente, enfáticamente de su Dios, de su propio Dios, el Inti"[123]. Por todas estas razones, se puede pensar que la liberación espiritual forma parte del proyecto político indianista. El problema del indianismo es que casi siempre se ha limitado al discurso, más que a la praxis.

En cambio, el katarismo ha sido mucho más práctico. La literatura lo ha caracterizado como un movimiento campesino de reivindicación de derechos cívicos. Aunque no es el objeto de este artículo

120 Reinaga, Fausto, *La Revolución India*, PIB, La Paz, 1970, p.45.
121 Ibid. p.100
122 Ibid. p.150
123 Ibid. 336.

debatir al respecto, varios indicios me llevan a considerar que este movimiento aparecido en la década de 1970 fue más bien promovido por el clero comprometido con la teología india de la liberación. El katarismo hace una lectura cristológica de la vida de Tupak Katari, una figura heroica de la resistencia india frente a la colonización a finales del siglo XVIII y la promueve. Katari vendría a ser una especie de Cristo indio resucitado en forma de movimiento social. Hecha la definición, lo que me interesa poner de manifiesto es el activismo katarista. Uno de sus principales actos fue la apropiación discursiva de Tiwanaku al que la arqueología nacionalista consagró como la cuna de la identidad boliviana. Entre 1973 y 1983 son elaborados cinco pronunciamientos entre los cuales se destaca el *Manifiesto de Tiwanaku*. Más que el contenido de este discurso, es el anclaje territorial de la enunciación lo que me interesa resaltar. La centralidad que se le concede a la urbe paceña –capital política de Bolivia–, queda desplazada a favor de una zona rural y es desde allí que se elabora un discurso de reificación política del indio y una recuperación indianista-katarista de Tiwanaku.

Paralelamente a la recuperación política, se procedió a una recuperación espiritual de Tiwanaku. Básicamente esta consiste en la celebración de libaciones a la tierra durante el solsticio y el equinoccio. Sin duda, la formación postconciliar de diáconos aymaras y el reconocimiento de rituales agrícolas como expresiones religiosas de un cristianismo primitivo es central en el proceso de legitimación y visibilidad social de estas prácticas religiosas[124]. Pero, por otro lado, los indianistas y simpatizantes de la promoción étnica aymara comenzaron a complejizar dichos rituales, inventando toda una semiología que posiblemente se inspira del estructuralismo andinista de los años 70-80 y a dotarlos de una iconografía inspirada en Guamán Poma de Ayala, pero también en representaciones populares de la indianidad salidas del cine, la fotografía[125]. Y finalmente, debido a

124 Orta Andrew, *Catechizing Culture: Missionaries, Aymara, and the "New Evangelization"*, Columbia University Press, 2004.

125 Rivera Silvia, "La invención del año nuevo aymara", *La Razón*, 12 agosto 2012.

la popularización de estas prácticas, lo que comenzó siendo un acto religioso, se volvió también un espectáculo turístico.

Los rituales que practica Evo Morales han sabido capitalizar los aportes del indianismo y el katarismo. El primero ha servido para dotar de sentido la práctica religiosa entendida como un gesto de liberación o descolonización espiritual. El segundo ha servido para darle forma a los rituales y expresar concretamente ese mensaje de liberación.

Epílogo: una década de laicización a la boliviana.

Para terminar de comprender este fenómeno es necesario mencionar la política del gobierno de Evo Morales en materia religiosa. En 2006 se inició el debate sobre la reforma constitucional que incluía la separación de la Iglesia y del Estado. Los periodistas y analistas que se han interesado en este tema suelen usar el término de secularización, como si un gobierno pudiera decretar la secularización de una sociedad, en vez de laicización que sería un poco más apropiado (aunque no del todo) para aproximarse a una explicación de lo que ha sucedido en Bolivia: el catolicismo fue religión de Estado hasta 2009 cuando se constitucionalizó la laicización del Estado, pero al mismo tiempo se ha intentado crear una religión controlada por el gobierno.

Ambas estrategias fueron percibidas con desconfianza. Unos quizás por celo católico, como la corresponsal boliviana de la BBC, Mery Vaca, quien publicó un artículo acusando al gobierno de querer hacer del fundamentalismo indígena una religión estatal borrando a la Iglesia católica del escenario"[126]. Sus ideas mostraban cierto temor frente al cambio político anunciado por Morales, pero también el arraigo del catolicismo que fue religión oficial del Estado hasta 2009. Según las estadísticas estatales de 2001, los bolivianos se identificaban mayoritariamente con el catolicismo[127]. Como la

126 Vaca Mery, "La supremacía de un credo", *BBC Mundo*, 8 agosto 2006.
127 Estadísticas del INE, 2001. Católicos 77.99%, protestantes 19.46%, No religiosos 2.44%, Otros 0.11%.

religión andina no estaba institucionalizada, tenía invisibilidad estadística. Sin embargo, no estaba reñida con el ejercicio de la fe católica. La Iglesia católica toleraba y participaba de prácticas poco ortodoxas desde su punto de vista y los feligreses asumían dichas prácticas como parte de un "catolicismo a la boliviana".

Los observadores extranjeros también han manifestado su desconfianza frente a las contradicciones retóricas de la Nueva Constitución. A propósito, la politóloga Christine Delfour subraya que el documento que constitucionaliza la laicización evoca el sincretismo religioso de los miembros de la Asamblea Constituyente "con la fuerza de la Pachamama y gracias a Dios refundamos Bolivia"[128]. Respecto a esta doble referencia, la autora postula que el gobierno trata de influir sobre la cultura religiosa de la población restándole importancia al cristianismo y exacerbando las cosmovisiones indígenas[129]. La idea que postula me parece interesante. Aunque no creo que exista algo como una "cosmovisión indígena", si creo que se se busca sacralizar la indianidad.

El anticlericalismo ha sido parte de esta política de laicización a la boliviana. Poco después de que Evo Morales asumiera la presidencia el tema de la expropiación de bienes eclesiásticos, la destrucción de iglesias edificadas durante el periodo colonial para construir en su lugar templos andinos fueron temas mencionados por los promotores de la descolonización espiritual. Los conflictos aumentaron cuando el Ministro de Educación, Félix Patzi, sociólogo conocido en los círculos indianistas, anunció su proyecto de descolonización educativa. Este incluía la eliminación de la materia de religión (católica) del programa escolar. Muchos sacerdotes, salieron a la palestra para recordar el rol político que había jugado la Iglesia en la promoción del movimiento indígena. Varios trabajos dicen que la Iglesia hizo

128 Ministerio de la Presidencia, *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia,* 2009.

129 Christine Delfour, « Etat et croyance(s) dans la Bolivie « plurinationale » d'Evo Morales », *Amnis* [En ligne], 11 | 2012, consultado el 29-03- 2016. http://amnis.revues.org/1755 ; DOI : 10.4000/amnis.1755

presión sobre Morales para que excluyera a su ministro[130]. Aunque las razones oficiales fueron otras, Patzi dejó su cargo en 2007[131].

Evo Morales también intentó provocar un cisma en la Iglesia católica. En 2013 quiso fundar la Iglesia Católica Apostólica Renovada del Estado Plurinacional[132]. El obispo de la Diócesis de Oruro, monseñor Cristóbal Bialasik (Polonia, 1958) no ha dejado de denunciar este hecho a la prensa. En sus declaraciones relata que Morales «contrató" al exsacerdote Ariel Ticona, expulsado de la Iglesia por su «mal comportamiento", lo ordenó como «arzobispo primado de Bolivia", en el coliseo de La Coronilla, Cochabamba. Pero el acto no tuvo capacidad de convocatoria. Bialasik también denunció que «el gobierno pretende dividir la fe de los bolivianos". En realidad, Morales ha aplicado esa estrategia divisionista a todas las organizaciones independientes del gobierno. Su intento de crear un cisma fracasó, trató de desprestigiar a la Iglesia acusando a algunos obispos de "robar las joyas de las virgencitas"[133], acto seguido la Policía detuvo a dos sacerdotes y un religioso acusándolos de haber robado las joyas del Santuario de Copacabana. Un año después fueron absueltos por falta de pruebas.

La relación de Morales con la jerarquía eclesiástica no es buena, especialmente después de que esta denunció los vínculos del gobierno con el narcotráfico. Sin embargo, Morales envió un mensaje a la llamada "Iglesia de la liberación", con la que tiene más afinidad, cuando condecoró con el Cóndor de los Andes[134] a dos jesuitas, Mauricio Bacardit y Xavier Albó, poco antes de volar a Roma para encontrarse con el Papa Francisco. Posiblemente lamentó darle a Albó una palestra mediática que este último aprovechó para decir

130 Anders Burman, *Descolonización aymara y ritualidad política*. Plural, La Paz, 2011.; Sivak Marín, *Jefazo. Retrato íntimo de Morales*, Random House, 2011.

131 Tuvo un accidente por conducir en estado de ebriedad y fue castigado con su expulsión del gobierno.

132 Iglesia Católica teme cisma por «iglesia paralela» impulsada por el Gobierno, *El día*, 30 julio 2013

133 Iglesia Católica rechaza acusaciones de robo de Evo Morales, *BBC Mundo*, 27.04.2013

134 Condecoración máxima del Estado boliviano

que el presidente no debe perennizarse en el poder. De todo esto se puede deducir que Morales tratará de guardar una buena relación, al menos con los sectores progresistas de la Iglesia católica, siempre y cuando no critiquen su gobierno.

Al iniciar este artículo me preguntaba cómo conceptualizar una práctica religiosa cuando esta se inspira en los oprimidos, pero es expresada por los poderosos. He intentado explicar por qué no es pertinente asociar la religión a una etiqueta identitaria, en la ocurrencia la de indio o andino, y he mostrado que conviene más interrogar las ideas políticas y religiosas que la inspiran. El gobierno de Evo Morales, en diez años de mandato consecutivo (2006-2016) ha llevado adelante una verdadera política en materia de religión. Al no poder controlar a la Iglesia católica, ha intentado enfrentarse a ella mediante el anticlericalismo, el cisma y la amenaza de "secularizar" la sociedad. Finalmente, se ha constitucionalizado la laicización y contradictoriamente se ha creado una religión en la cual el presidente pareciera encarnar a la vez el poder celestial y el terrenal.

4.

EVO Y LAS COPLAS PICANTES RAZA Y SEXUALIDAD E INDIANISMO

Racismo no, ¿sexismo sí?

Soy un feminista que cuenta bromas machistas[135]. Estas palabras del presidente Evo Morales fueron publicadas en la primera plana de la prensa boliviana cuando estaba escribiendo este artículo. Me gustaría ilustrar esa frase con algunas ilustraciones del humor presidencial. El día de ayer, el presidente le dijo a la ministra de salud Ariana Campero (que tiene 28 años y es soltera sin hijos), que "no quería ni pensar que fuera lesbiana"[136]. En otra ocasión, se hallaban en un centro de exploración petrolífera y preguntó a dos mujeres que trabajaban en la poza de perforación, si eran perforadoras o perforadas[137]. Pero sin duda la más escandalosa de sus bromas sucedió durante el carnaval. Morales aparece frente a las cámaras de televisión delante del palacio presidencial, acompañado de una banda de músicos cantando *coplas picantes.* Sería muy largo transcribirlas. Me conformaré con citar una suficientemente explícita con el propósito de mostrar el tenor: *Evo Morales es un presidente de buen corazón, a*

135 «Evo, un feminista que cuenta chistes machistas », *Agencia de noticias EFE,* 17-02-2015.

136 Presidente Morales dice a ministra de Salud que "no quiero pensar que es lesbiana", Página Siete, 16.11.15

137 "Perforadoras o perforadas?, Evo les preguntó a dos mujeres", *Eju.tv,* 03/04/2012

todas sus ministras les quita el calzón, La escena fue publicada en *YouTube* en abril de 2012 poco después de los hechos[138]. Las ministras a las cuales hace referencia esta copla no dijeron nada. Algunas feministas alzaron la voz y el entorno del presidente evocó, a manera de disculpa, el sentido del humor del presidente[139]. Luego el asunto fue olvidado. Después de todo. Era solo una broma.

A propósito de humor, estoy convencida de que Morales nunca se hubiera permitido hacer una broma racista. No solo porque la ley lo prohíbe[140]. Sino también por su itinerario. Considerado como el primer presidente indígena, Morales es sensible al tema de las discriminaciones étnico raciales. Pero parece menos lúcido frente a las discriminaciones sexistas. Lejos de ser un caso aislado, la anécdota sobre la broma presidencial dice mucho sobre la misoginia ambiente. A pesar de la aprobación de una ley que garantiza a las mujeres bolivianas una vida sin violencia, la realidad dice lo contrario[141]. Si creemos lo que nos dice un informe del *Defensor del pueblo* a escala latinoamericana Bolivia sería, después de Guatemala, el país donde se cometen más feminicidios. De hecho, la policía boliviana se ha declarado en emergencia porque este año, entre enero y septiembre se han cometido 93 mujeres fueron asesinadas en actos de violencia machista y 62 mujeres fueron víctimas de lo que se suele llamar "inseguridad ciudadana".

Porqué en una Bolivia progresista, que desde hace tres elecciones presidenciales (2005, 2009, 2014) ha votado mayoritariamente por un hombre que reivindica su indianidad, ¿el sexismo es menos grave que el racismo?

138 «Evo Copleando», YouTube, consultado el 17-02-2015 sur www.youtube.com/watch?v=Zyr0brXF9DI.

139 «El MAS afirma que las coplas de Evo son parte del Carnaval», *Página Siete*, 23-02-2012.

140 Ley Contra el racismo y toda forma de discriminación, n° 45 de 2010.

141 *Ley* Integral para Garantizar a las Mujeres una Vida Libre de Violencia, No *348 de 2013*.

Raza, sexo y sexualidad: un breve estado del arte.

Una aproximación interseccional de este tema permite aprehender esta problemática concretamente. Una compilación de trabajos sobre las cuestiones de raza, etnicidad, sexo, género y sexualidad apunta el carácter patriarcal de las sociedades latinoamericanas organizadas alrededor de una jerarquía sexual. Los autores sostienen que el patriarcado es el terreno fértil de una ideología de la jerarquía racial. Inversamente, el racismo no puede existir sin el control de la capacidad reproductiva de las mujeres[142].

La racialización provoca efectos de hegemonía y concede a ciertas mujeres el rol de reproductoras legítimas de los herederos del apellido, del patrimonio o de toda forma de distinción social. Por eso su sexualidad es controlada a través de mecanismos represivos como el discurso que valora la virginidad, la moralidad o el "buen comportamiento" de las mujeres. En cambio, el comportamiento sexual de las mujeres racializadas o relegadas al rango de reproductoras de bastardos, sirvientes o carne de cañón, no interesa a la sociedad dominante salvo para criminalizar su comportamiento sexual. Un buen ejemplo de aquello son los temas de investigación que suelen escoger las estudiantes universitarias para sus trabajos o los temas que interesan a los periodistas: prostitución, mujeres multíparas que no tienen control de su natalidad, mujeres con muchos hijos de compañeros distintos.

Algo que me llama la atención es que la mayor parte de los trabajos se interesan por las mujeres y un poco menos por los hombres. Con ello no quiero decir que la sexualidad masculina no haya sido objeto de estudios. Entre los trabajos que tratan sobre los hombres, predominan los que se interrogan acerca de la masculinidad hegemónica, tratando de deconstruirla. Se la ha caracterizado como una práctica que consiste en probar la virilidad, ejercer el poder y negar sus necesidades emocionales[143]. Suponiendo que el varón, blanco,

142 Peter Wade et.al.: *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.

143 Norma Fuller, « Repensando el machismo latinoamericano », in *Masculinity and Social Change*, vol. 1, june 2012, pp 114-133.

urbano y de clase media encarne el modelo masculino hegemónico latinoamericano, ¿cómo se puede encarnar este modelo cuando se es pobre, de origen rural o racializado?

Los trabajos sobre la masculinidad muestran la complejidad del fenómeno según las categorías de raza o clase[144]. Xavier Andrade ha hechos unas reflexiones muy interesantes sobre los hombres ecuatorianos. Sus trabajos sobre la masculinidad de los hombres racializados por su negritud caracterizan esta como peligrosa o animal, por oposición a la de los hombres no racializados, llamados comúnmente "blancos", cuya masculinidad sería afeminada. En cuanto a los hombres de clases populares, el mismo autor, en un artículo que también versa sobre el caso ecuatoriano aporta toda una reflexión sobre la economía política de los órganos genitales y señala que los hombres de las clases populares *tendrían más huevos*[145]. Si creemos lo que nos dicen estos trabajos, los negros, los hombres salidos de las clases laboriosas serían más corajudos y viriles que los blancos de las clases ociosas.

La representación de la masculinidad de los hombres racializados por su indianidad en Bolivia es otra. Es en todo caso lo que sostiene el antropólogo Andrew Cannessa, uno de los raros en haber estudiado el caso boliviano. Él dice que los indios bolivianos son representados como seres con una masculinidad deficiente, incluso como asexuados e incapaces de defender a sus mujeres. A partir de esta proposición el autor plantea que el indianismo sería un movimiento virilista que reivindica el orgullo de la indianidad, pero también el orgullo de ser hombre. Por lo mismo, Canessa piensa que Morales encarna ciertamente la descolonización del poder, pero dentro de los límites de un masculinismo hegemónico de origen colonial.

Una de las pistas que da para restituir la genealogía de ese indianismo virilista es la ideología de Fausto Reinaga, muchas veces evocada

144 Xavier Andrade, Gioconda, Herrera: *Masculinidades en Ecuador*, Quito: UNFPA, FLACSO, 2001.

145 Xavier Andrade, « Medios, imágenes y los significados políticos del machismo», in *Ecuador Debate*, n° 49, 2000, pp.139-164.

por Evo Morales como una influencia intelectual mayor[146]. La cantera que propone Canessa merece ser abierta. Veamos si existe una intersección entre el indianismo de Reinaga, Evo Morales y la sexualidad.

1952-1964. Indigenismo, indianismo y masculinismo.

Para comprender el indianismo de Reinaga es necesario situarlo en el contexto de su producción: el indigenismo estatal boliviano de mediados del siglo XX. Este indigenismo político no constituye un caso aislado en la historia latinoamericana. El proyecto nacional popular de construcción de una nación mestiza varía según las significaciones que el término pueblo adquiere según la retórica nacional: democracia racial en Brasil, movimiento justicialista de los descamisados en Argentina, indigenismo en Bolivia. Este último, encabezado por el *Movimiento Nacionalista Revolucionario* que gobernó entre 1952-1964 condujo varias reformas (agraria, electoral, urbana, educativa, militar, jurídica, sindical), cuyo hilo conductor es la política indigenista.

Me parece importante aquí precisar lo que significa el término indio en este contexto, Remite primero a la idea de raza, en el sentido biológico y positivista. Desde el punto de vista sociológico, designa precisamente a la población rural del altiplano, que habla aymara y quechua. Y que está sometida al pongueaje. Remite a la idea de una diferencia cultural. en el sentido de cultura arcaica destinada a desaparecer, pero que hay que preservar como patrimonio folklórico de la nación, pero no como cultura viva, sino como pieza de museo. El término indio es también un instrumento del lenguaje político destinado a construir una representación dualista de la sociedad (indio, no indio). Esta simplificación permitió a los políticos elaborar un discurso eficaz que se convirtió en un gran relato colectivo.

El indigenismo de Estado, que fue acompañado de un éxodo rural, buscó integrar a la población rural, educar al pueblo en las

146 Andrew Canessa, «Dreaming of Fathers. Fausto Reinaga and Indigenous Masculinism», in *Latin American Caribbean Ethnic Studies*, n° 5 (2), 2010, pp. 175-187.

escuelas públicas, favorecer el aprendizaje de una lengua nacional, organizar políticamente el campo alrededor de sindicatos controlados por el Estado, remplazar el peonaje por el trabajo asalariado, en suma, buscó terminar con la fragmentación social y la herencia de las repúblicas oligárquicas del siglo XIX. Varias generaciones creyeron en ese proyecto. Lo percibían como una promesa de igualdad y promoción social

A pesar de los esfuerzos consentidos por toda una generación salida del éxodo rural, la asimilación no fue nada sencilla. Hay que recordar el sentido racial dado a la indianidad. No bastaba con hablar castellano, estudiar, votar, ganar dinero o ser miembro del sindicato para ser tratado correctamente en la vida cotidiana. Era necesario, además, borrar todos los marcadores de la indianidad. He aquí el problema. Como la indianidad era considerada como una raza, había que, literalmente, cambiar de raza. Es decir, borrar cualquier signo que delate la genealogía. Por ejemplo, borrar apellido y cambiarlo por otro, pulir el acento para que no se perciba que la lengua materna es el aymara o el quechua, cambiar de estilo de vestir. etc. Ese pasaje de una raza a otra, por así decirlo, fue en realidad un verdadero sistema de destrucción de la indianidad. Lo triste del caso es que el proyecto económico que sostenía al indigenismo fracasó. Me refiero al modelo de industrialización por sustitución de importaciones, que preconizaba la creación de empresas nacionales. Entonces, el resultado fue que la población rural instalada en los márgenes de las urbes terminó doblemente empobrecida. Eran pobres materialmente, pero también se habían empobrecido culturalmente.

El indigenismo era también un proyecto bio-político de creación de una raza nacional mestiza salida de la unión entre hombres no racializados y mujeres racializadas, es decir entre "blancos" e "indias". Varias ilustraciones de este dispositivo se hallan en el canon literario boliviano: *Aluvión de fuego* (Oscar Cerruto 1935), *La Chaskañawi* (Carlos Medinacelli, 1947), *La niña de sus ojos* (Antonio Díaz Villamil, 1945). El dispositivo es siempre el mismo. El hombre no racializado se compromete con la mujer racializada. Por ejemplo, en *La niña de sus ojos*, la heroína de la novela, Domitila, tiene padres

adinerados, pero que han conservado los marcadores de su indianidad. Por eso les es imposible inscribir a su hija en la escuela de su elección. Domitila se hace pasar por la hija de su madrina y esconde el secreto de sus orígenes. Al final de sus estudios, conoce un médico, salido de la burguesía progresista que acepta la indianidad de la heroína y se casa con ella. Me parece que esta historia muestra bien el funcionamiento de un dispositivo del mestizaje. El hombre indio aporta a la mujer no india su estatus y alivia mediante su dotación biológica el peso racial de la mujer.

En cierta forma, esta novela se dirige a los hombres no racializados del grupo dominante y les explica su rol masculino en la construcción nacional: ser padres del mestizaje. La novela se dirige también a las mujeres racializadas. Les dice, he aquí la manera de liberarse de la indianidad: conseguir un marido no indio, no racializado. En el lenguaje cotidiano existe incluso una expresión que designa ese dispositivo: "mejorar la raza", significa conseguir un compañero más blanco que uno[147]. La novela no dice, sin embargo, nada sobre el lugar de los hombres racializados. En realidad, no hay una novela que cuente la historia de un hombre racializado (un indio) que mantenga relaciones sentimentales o sexuales con una mujer no racializada (una blanca). Esta figura no existe ni siquiera en la imaginación sociológica. Me gustaría poner un ejemplo de lo que afirmo. Estaba mirando una revista matinal en la televisión y por una razón que olvidé le pidieron a la periodista que estaba reportado desde la calle que hiciera una encuesta para saber si los hombres las prefieren rubias o morenas. La periodista que estaba en El Prado comenzó a entrevistar a los oficinistas encorbatados que salían almorzar. De repente se le ocurre detener a un hombre modestamente vestido. Y este le responde:

– Prefiero a las morenas.

– ¿No te gustan las rubias?, lo increpa la periodista.

– Hmm, no es eso. Es que las mujeres de mi clase, así no más son.

147 Martha Hildebrandt, «El significado de 'mejorar la raza», *El Comercio*, 4-05-2014.

Esta escena no dice nada sobre la imaginación erótica de aquel hombre. Pero, me imagino –a juzgar por los calendarios que he visto colados en paredes– que la fantasía erótica no tiene restricciones de clase, de raza o de sexo. Sin embargo, la imaginación sociológica es otra cosa. Y lo que me llamó la atención de aquella escena televisiva fue aquello. El hombre no hablaba del deseo, sino de la imposibilidad sociológica de la exogamia.

Aquella escena también me hizo pensar en la ausencia de representaciones de la sexualidad de los hombres racializados. Por ejemplo, la literatura indigenista boliviana describe escenas de violación que los hombres blancos cometen sobre las mujeres indias, por ejemplo, en *Wata wara* (1906) de Alcides Arguedas. Pero esa misma literatura, no pone en escena la sexualidad de los hombres racializados. La única acción sexual que esta literatura les concede es asistir impotentes a la violación de 'sus' mujeres por hombres más poderosos y no racializados[148]. Quizás por esa razón, Canessa considere que los indios son representados como seres asexuados.

El modelo de diferenciación que se despeja de estas representaciones produce efectos de hegemonía y dominación: el hombre blanco, el que no está racializado estaría en la cima. Por su raza, clase, sexo sería el macho dominante. Luego vendría su mujer, garante de la reproducción del orden social y cuya sexualidad es controlada, para controlar las fronteras entre grupos sociales. En tercer lugar, vendría el hombre racializado por su indianidad, para ocupar el rol de macho dominado. Y, finalmente, en la base esta pirámide imaginaria, estaría la mujer racializada por su indianidad, ocupado el terrible rol de dominada de los dominados.

¿Cómo puede liberarse un individuo de esta doble dominación racial y sexual? El indianismo es una respuesta al tema de la dominación racial. En 1964, después de la caída del MNR, Fausto Reinaga desarrolla lo esencial de su ideología indianista. La difusión de su obra da lugar a la configuración de un pequeño movimiento

148 Ingela Johansson: *El personaje femenino de la novela indigenista*, Lund: Lunds universitet, 2008.

exclusivamente masculino, más urbano que rural y compuesto por estudiantes de derecho. Ese movimiento se desarrolla por división en una serie de pequeños partidos indianistas entre los cuales el *Movimiento Indio Tupak Katari*, a la cabeza de Constantino Lima, considerado como el primer diputado indio de Bolivia en 1978. A diferencia de otros movimientos indígenas de la época, como el katarismo, el indianismo tiene un discurso construido alrededor del tema racial. Preconiza la supremacía de la raza india y la destrucción de la Bolivia europea. Los indianistas hallan en este discurso elementos subjetivos para poder afirmar su indianidad.

La relación entre el indianismo de los años 1964-1978 y la política llevada adelante por Morales desde 2005 no es obvia. El itinerario político de este último comienza hacia 1990, su círculo de socialización, el sindicalismo cocalero, no tiene muchos lazos con el indianismo. Es más bien el vice-presidente quien tuvo lazos con el indianismo cuando frecuentaba a Felipe Quispe, quien siempre se ha declarado como seguir de Reinaga. Sin embargo, los indianistas como Reinaga, como Luciano Tapia, Constantino Lima y Felipe Quispe –por citar solo algunos– han abierto la brecha que tomó Morales. Ellos fueron los primeros en expresar el deseo de tener un presidente indio en Bolivia. Deduzco entonces que ese es el lazo que los une. Ellos abrieron la brecha, pero fue Morales quien transitó por ella. La voluntad de descolonizar el poder es el vínculo entre el indianismo y Morales. Sin embargo, el lazo entre el sexismo de Morales y el indianismo me parece más difícil de establecer. Es pues sobre la sexualidad, verdadero ángulo ciego del indianismo, que me voy a detener.

1964-1978 Indianismo y virilismo

Hay que precisar que la sexualidad no es un tema frecuente del discurso indianista. Es considerada como un tema íntimo y el sujeto indianista no cuenta su intimidad en el espacio público. Cuando escribe autobiografías[149] o confesiones[150] no habla de su vida sexual.

149 Luciano Tapia: *Así es nuestra vida*, La Paz: Hisbol- Musef, 1995.
150 Felipe Quispe: *El indio en escena*, La Paz: Pachakuti, 1999.

Existe pues una verdadera dificultad para hallar una materia discursiva. Sin embargo, he identificado dos documentos en los que se hallan pasajes sobre la sexualidad. Un libro de Reinaga *La revolución india* (1970) y *Ley reconstitutiva del Kollasuyo* el programa político del Movimiento *Indio Tupak Katari,* escrito por Constantino Lima. Este «micro-corpus» puede aclarar la pregunta sobre la manera en que los indianistas pensaban reivindicar su orgullo de ser indios y su orgullo de ser hombres.

Fausto Reinaga (1906-1994) ha publicado y escrito, a cuenta de autor, una treintena de libros. Según el propio autor, su obra tiene dos etapas, una indigenista favorable a la aculturación de los indios y otra indianista favorable a su liberación (descolonización). De esta segunda etapa, voy a retener un solo libro *La Revolución india* (1970), estructurado en tres partes, una denuncia que la cultura nacional boliviana está colonizada, otra presenta una sociedad dual (la Bolivia india, la Bolivia europea) y la tercera parte plantea un proyecto de renovación nacional y renacimiento indio. Imagina un país descolonizado, hecho de disciplina y gobernado por una disciplina moral: sinceridad, honestidad, trabajo. (ama sua, ama kella, ama llulla no seas mentiroso, flojo, ladrón). Para descolonizarse Reinaga proponer una guerra india de liberación nacional y una destrucción de la Bolivia europea[151].

La escritura de esta obra es el fruto de una verdadera ruptura de la identidad. Después de haber hecho estudios de derecho, Reinaga se compromete en la política, diputado del *Movimiento Nacionalista Revolucionario,* pero su itinerario se detiene brutalmente cuando es excluido del partido. Esta exclusión es importante para comprender sus motivaciones iniciales, porque lo que quiere ante todo es criticar la política indigenista del MNR para vengarse de su expulsión. Pero esta crítica tiene tal amplitud que se convierte en un proyecto identitario, intelectual y político.

Inventa un relato de los orígenes destinado a demostrar su indianidad a partir de representaciones raciales de la época. Elabora

151 Fausto Reinaga: *La revolución india,* La Paz: Partido Indio de Bolivia, 1970, p. 141.

una suerte de auto ficción en la cual trata de demostrar que sus padres eran agricultores, pobres y monolingües, por lo tanto, indios. Sus detractores consideran que ese discurso es una ficción, y sus parientes por supuesto sostienen que es cierto. No es la realidad sociológica lo que me interesa aquí sino la retórica de la sangre en su discurso. Reinaga piensa que solo un verdadero indio puede convertirse en ideólogo de los indios. Su compromiso identitario lo autoriza a escribir sobre el indio en primera persona. Es el punto de partida de una experiencia intelectual inédita pues los escritores que se someten a este ejercicio lo hacían siempre en la tercera persona. Por eso los indios de la literatura indigenista boliviana no tienen voz, ni subjetividad, ni profundidad psicológica

Se puede reprochar a Reinaga el no haberse comprometido totalmente. Cuando describe la pérdida de la dignidad humana entre los indios, su animalización, nunca dice yo. Se sirve de un lenguaje violento para evocar los lazos entre pobreza e indianidad, para denunciar las condiciones de trabajo de los indios, el desprecio de los políticos o el discurso de la fealdad intrínseca de los indios. Su campo léxico es elocuente: «indio perro, sombra esclava, sub hombre color indio, pongo político, ignorante embrutecido por el trabajo bestial.»[152]. De esta manera trata de mostrar de qué manera la pobreza y el racismo destruyen la dignidad del hombre. Pero Reinaga –que es bastante megalómano[153]– no es nada de eso y quizás por ello, se distancia de esas figuras en su discurso

Sin embargo, cuando Reinaga evoca la dominación sexual de los indios, se implica en el discurso[154] :

> «¿Dónde, cuándo se ha visto que un k'ara misti, un cholo blanco-mestizo o una birlocha (de traje o pollera) se haya enamorado y amado, amado en el sentido sublime y se haya casado y formado un hogar con un indio? cuándo y dónde un Ballivián se ha casado

152 Fausto Reinaga: *op.cit* p. 141.

153 A propósito de la megalomanía de Reinaga, recomiendo la lectura de un hilarante artículo de opinión de Walter Vargas, porque más allá de lo jocos, aporta una lectura renovada del escritor. Cf. "Fausto Reinaga. Un caso de megalomanía", *Página Siete*, 1-11-2014.

154 *Ibid*, p. 53.

> con una Juana Apaza, o un Mamani con una Paz Estenssoro? Los indios sólo servimos de "consoladores" a las birlochas, y las indias de carne de pernada a los k'aras del cholaje blanco mestizo. Somos una raza discriminada»[155]

El pasaje es extraordinario. Primero porque en una obra de 468 páginas no se hallan más que cuatro líneas sobre la sexualidad. Sin duda porque el autor pensaba que el sexo era un tema privado y desprovisto de interés político. Inclusive, se percibe en Reinaga una sensibilidad por el tema de la violencia sexual que sufren las mujeres racializadas. Pero, no parece comprender el interés político de este tema. La pregunta es porqué. He ahí otra lectura posible de Reinaga, la manera en que se representa la figura femenina.

Sin embargo, la sexualidad de los hombres racializados sí le interesa. Y a pesar de lo minúsculo del corpus, pienso que es posible refutar lo que postula Canessa sobre las representaciones literarias según las cuales los indios serían asexuados. Aquí Reinaga habla de una experiencia de la sexualidad, se incluye en ella y dice haber sido sexualmente instrumentalizado por una mujer no racializada. Su denuncia, pone de manifiesto un ordenamiento racial y sexual subyacente mencionado más arriba. ¿Pero, qué le duele más a Reinaga? ¿Ser objeto de deseo sexual? ¿O no ser objeto de un deseo social?

El pasaje también muestra toda la complejidad y la ambigüedad de las fronteras sociales, sexuales, de clase y de género. Incluye categorías de clase y raza que sería muy largo explicar aquí. (*k'ara misti, cholo blanco mestizo*). Voy a retener una sola. La palabra birlocha designa une mujer que conserva un marcador de indianidad, sea por su fenotipo o por su estilo de vestir y que hace esfuerzo por salir de la indianidad. El autor pone en escena el dualismo social citando apellidos Ballivián et Paz Estenssoro, por un lado y Apaza et Mamani, por el otro. Entonces tenemos cuatro personas imaginarias, representadas por cuatro apellidos. La mujer no racializada es designada bajo el nombre de Paz Estenssoro. Más lejos dice que las *birlochas* disfrutan de una libertad sexual que les permite servirse de

155 Fausto Reinaga: *op.cit*, p. 53.

los indios como objetos sexuales. Si la Paz Estenssoro y la *birlocha* son la misma persona, Reinaga está diciendo que las mujeres no racializadas disfrutan de una gran libertad sexual, contrariamente a lo que afirman los trabajos sobre el control sexual al cual son sometidas las mujeres de categorías superiores. Pero también dice que esta mujer, la Paz Estenssoro, a pesar de su apellido, al ser birlocha, es portadora de los estigmas de la indianidad. Escribe animado por la rabia hacia esta mujer que ocupa una posición social mejor que la suya. Para vengarse le atribuye una etiqueta identitaria que la denigra. Y al hacerlo practica el mismo racismo que pretende combatir.

La cuestión del acceso carnal entre hombres racializados por su indianidad y mujeres no racializadas es evocado rara vez. Y, sin embargo, forma parte de la ideología indianista. De hecho, fue tan importante que, en 1978, formó parte de un proyecto de gobierno del *Movimiento Indio Tupak Katari*, MITKA, primer partido indio de la historia electoral boliviana. Constantino Lima (1933) artesano vidriero, estudiante de derecho, pastor de una iglesia adventista y fundador de varios partidos indios efímeros es el autor. El documento se titula *Ley reconstitutiva del Kollasuyo*[156] es poco conocido, pero se halla en los archivos electorales de La Paz. Lima nunca ha reivindicado ser heredero intelectual de Reinaga, pero su proyecto indianista es bastante similar. En 18 capítulos, explica el método de destrucción de lo que Reinaga llamaba la Bolivia europea.

He aquí una síntesis. Propone la creación de una oficina de asuntos blancos, una suerte de homólogo del Ministerio de asuntos indígenas, encargado de controlar la existencia social de los blancos, cuyos derechos cívicos serán limitados. La propiedad privada estaría prohibida para ellos, lo mismo que el ejercicio de funciones públicas, educativas, religiosas y también el uso de lluchos y ponchos. El documento propone también una expatriación de los descendientes de los colonizadores. Es decir, "de todos aquellos cuyo color de piel es blanca". Sin embargo, el proyecto deja abierta la posibilidad a los hombres blancos para que, a pesar de todas estas restricciones, se

156 Constantino Lima, Ley reconstitutiva del Kollasuyo, Programa del Movimiento Indio Tupak Katari, 1978 (Archivo de la Corte Electoral de Bolivia).

queden a vivir en Bolivia. Pero con ciertas condiciones. A los que se quedan les prohíbe seguir reproduciéndose entre ellos. Para anular las persistencias raciales, dice el documento, "tendrán que unirse indio con blanca y blanco o india"[157].

Nuevamente, estamos frente un documento extraordinario, a pesar de su brevedad. Lo que se despeja del proyecto de Lima es realidad una estrategia de para quitarle al macho dominante todas las fuentes de su dominación. Impedirle también que haga trampa y cambie de raza disfrazándose de indio como lo hacen los políticos. Finalmente, como lo hacen con frecuencia otros proyectos políticos de destrucción del otro, este considera que la mujer es un botín de guerra. Su útero es un campo de batalla y de conquista. El carácter virilista de este proyecto está puesto en evidencia por la manera en que se formula la cuestión de los matrimonios, porque siempre es el hombre el que toma a la mujer y no a la inversa. (Contrariamente a lo que dice Reinaga, cuando denuncia el haber sido usado). Al plantear este proyecto Lima se inscribe en un proyecto de descolonización del poder, pero también de perpetuación del patriarcalismo.

Sobre este tema, el poeta Pedro Shimose publicó un artículo, en el que refuta ciertas afirmaciones del director de cine Jorge Sanjinés, titulado "El cineasta habla de racismo"[158]. En él, evoca su experiencia autobiográfica del racismo. Dice que cuando enseñaba en la Universidad de San Andrés los indianistas lo atacaban. Un día, decide hablar con ellos y en la conversación descubre que los indianistas en cuestión estaban celosos de la mujer que tenía. (Podríamos reprochar el tono masculinista de su reflexión, pero ese no es el punto). La mujer en cuestión, una española, era percibida por los indianistas como un horizonte inaccesible, debido a las fronteras raciales de la sociedad boliviana. Y lo que le reprochaban era cómo el, un chino (es decir un hombre racializado como ellos, y encima "extranjero") había logrado atravesar la frontera simbólica de la raza. Los argumentos que avanza también son discutibles y en fondo revelan tam-

157 *Ibid*, sp.

158 Pedro Shimose, "El cineasta habla de racismo", *ICEES*, 28-08-2009 consultado en www.icees.org.bo

bién ciertos prejuicios de clase. Pero lo que me parece interesante es la evocación de la sexualidad:

> Entre 1969 y 1971 acepté cándidamente enseñar literatura en la Universidad Mayor de San Andrés, en calidad de profesor invitado. Eran días agitados y confusos. Mis alumnos de aquellos días saben de qué hablo. Entre clase y clase, un grupo de estudiantes mestizos de ascendencia aimara –hoy masistas-kataristas en el Gobierno, supongo– me acosaba diariamente, increpándome: "¿Qué haces aquí, chino de mierda? Este no es tu país. ¡Vete al Japón! Bolivia es de los indios". Así, todos los días.
>
> Aguanté la andanada diaria de agresiones racistas. Al ver que no me doblegaban, los jóvenes kataristas aceptaron tomar café conmigo. Eran cuatro o cinco. Debo aclarar que mi mujer española era conocida en la facultad de letras porque solía esperarme a la salida de clases. En tono distendido, les pedí que me explicaran sus complejos raciales. Ellos razonaron su rabia y resentimiento diciéndome que yo me había vendido a los curas, a la burguesía y a los colonialistas; que yo tenía la piel blanca (¡sic!) y ellos, cobriza; que yo tenía apellidos extranjeros y ellos apellidos aborígenes; que ellos eran pobres y yo era rico (¿?) y que, finalmente, yo podía 'tirarme' a una blanca y ellos, no.
>
> No poder 'tirarse' a una blanca era la raíz del 'problema'. "¡Ajá, con que esa tenemos!", atiné a decirles y me permití darles cinco consejos sobre cómo cortejar a una "k'ara' para llevarla al huerto, si antes no te llevaba ella: 1°/ Agua y jabón; 2°/ Lavarse los dientes después de comer; 3°/ Cortarse las uñas y que no te huelan los pies; 4°/ Ropa limpia y planchada; y 5°/ Ser consciente de que la mujer –"k'ara" o no– te valora como persona y no por el color de tu piel ni por tu apellido, ni por tu plata. No sé si me entendieron, pero continuaron haciéndome la vida imposible hasta echarme de la universidad, en 1971[159].

159 *Ibid.*

A manera de conclusión

He querido comprender desde una perspectiva interseccional una de las variantes del sexismo que pone de manifiesto cómo se entrelazan los mecanismos de dominación social que no son solo de clase, sino de raza y de sexo. Es decir, todas esas categorías de producción de la diferencia social y las distinciones en una sociedad. El indianismo se ha constituido como un movimiento virilista cuyo origen se puede ubicar en la política indigenista, no tanto por el carácter paternalista y asimilacionista de esta política, sino por el rol tácito que dicha política concedió a los hombres racializados. Fue una política que insistió en la desindianización de una parte de la población masculina. Al hacerlo atacó los valores virilistas (el apellido, la genealogía) despojando así a los hombres racializados de su orgullo de ser hombres. Es por eso que el indianismo revindica el orgullo de la indianidad, pero también de la virilidad. El combate por la descolonización del poder en cierta forma se ha logrado. Pero el indianismo también se inscribe en una batalla viril contra los hombres no racializados, porque los indios no solo quieren el poder, también quieren ser padres de la nación india. Lo trágico es que el lugar de este combate de gallos es el cuerpo femenino. Para resumir, la situación se podría formular de la siguiente manera, es cómo si se hubiera operado una descolonización de la cintura para arriba, pero no de la cintura para abajo.

5.

EVO Y LA MATRIZ DE LA INDIANIDAD

Indianismo, heteronomía étnica y de género.

En mayo de 2011, Evo Morales apadrinó el primer matrimonio masivo, andino y plurinacional. Algunos artículos de prensa destacaron el carácter laico de la ceremonia, otros se regocijaron describiendo con minucia etnográfica todos sus detalles. El gobierno presentó un discurso acerca del carácter igualitario de las uniones en el mundo andino, alegando que el *chachawarmi* era la base de las relaciones de pareja. La literatura sobre el tema destacó la innovación social de tales prácticas y puso de manifiesto la interseccionalidad manifiesta de las mismas[160]. Sin duda, todos estas descripciones y análisis muestran diversos aspectos de un mismo fenómeno. Lo que me interesa aquí es interrogar la heteronomía étnica y de género que se despeja de esta ceremonia.

La matriz de la indianidad.

"La matriz de la raza" es el título de un libro en francés que trata sobre la genealogía sexual y colonial de la nación francesa[161]. Aunque tomo prestado una parte de este título, las razones que me inspira-

160 Celiguella Gemma, Orobigt Gemma, Pitarch Pedro, *Modernidad indígena, indigeneidad e innovación social desde la perspectiva de género*, universidad de Barcelona, 2014.

161 Dorlin, Elsa, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, 2006.

ron esta reflexión son otras. Hace muchos años, durante un seminario sobre la descolonización en los Andes, realizado en La Paz[162]. Félix Patzi, quien entonces era solo un sociólogo conocido por su orientación indianista, asociado a ciertas formas de reivindicación del etnonacionalismo aymara, denunció la colonialidad del poder. Para cualquier iniciado a estos temas, la idea era relativamente trillada. Pero su discurso llamó la atención cuando anunció una de las estrategias que proponía para poner fin a esta dominación. Esta reposaba sobre las mujeres: «las aymaras debían parir diez hijos para poblar el Qullasuyo»[163]. Pensé que la frase provocaría indignación en el público, pero sólo una persona se levantó ruidosamente y se fue. Era Alison Speedding, cuyas reflexiones sobre la heteronomía étnica y de género, especialmente las que se destilan de su libro de ciencia ficción indianista *Saturnina*[164], pero también de sus etnografías sobre la condición femenina en situación penitenciaria, también han inspirado esta reflexión[165]. Pero volvamos a la escena protagonizada por Patzi. El seminario siguió normalmente. ¿Cómo entender la actitud mayoritaria de este público letrado que no se inmuta frente a esta violencia discursiva? En principio formulé varias hipótesis al respecto.

En la sala había una diversidad de públicos que tenían ideas distintas del bienestar común. Uno en particular podía distinguirse por el uso de marcadores vestimentarios. Los indianistas podían reconocerse porque llevan ponchos, gorros andinos, látigos y sombreros, pero también por el uso de ciertos términos que forman parte de una suerte de repertorio del etnonacionalista aymara. Surgido en la década de los 70, el indianismo denuncia la dominación de los indios y proclama su liberación, pero como sucedió con muchos

162 Se trata del seminario internacional *Participación política, democracia y movimientos indígenas en los Andes*: La Paz, 2003. Organizado por la Embajada francesa en La Paz, el Instituto Francés de Estudios Andinos, el Programa de Investigación estratégica de Bolivia y el Instituto de Estudios Peruanos.

163 Patzi Félix, evento citado arriba. 2003

164 Speeding Alison, *Saturnina de cuando en cuando, Saturnina from time to time*. Mama Huaco, La Paz, 2000

165 Speeding Alison, *La segunda vez como farsa. Etnografía de una cárcel de mujeres en Bolivia*, Mama Huaco, La Paz, 2008

movimientos de liberación que surgieron en el siglo XX, el indianismo ignora el carácter sexuado de la dominación social enarbolando banderas de lucha que mezclan a la vez el orgullo de ser indio y el orgullo de ser varón. Por estas razones, deduzco que para todos aquellos activistas del nacionalismo aymara, la sumisión de "sus mujeres" daba la impresión de ser considerada como algo normal sobre lo cual no era necesario debatir.

Supongo que no todos los asistentes estaban de acuerdo con estas ideas, pero no osaron manifestar una opinión crítica, quizás porque la efervescencia etnonacionalista que se vivía provocaba una mezcla de sentimiento de culpa (colonialista) y temor al futuro (poscolonial). Todo el espacio público estaba lleno de indicios de un etnonacionalismo aymara: bandera aymara, héroes aymaras, historia aymara, lengua aymara, modas intelectuales, musicales y urbanas sobre lo aymara, etc. Por otro lado, dos meses atrás, en octubre, La Paz había sido escenario de una manifestación contra la venta del gas a Chile que terminó con más de 80 muertos, 400 heridos y la huida del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada a Estados Unidos. En los barrios acomodados, la guerra del gas fue vivida como la revuelta de los humildes frente a los poderosos, como la amenaza de las «clases peligrosas», incluso escuché hablar del peligro de una «guerra de razas». Quizás para evitar herir las sensibilidades etnonacionalistas, los asistentes de este evento, autocensuraron cualquier expresión de descalificación frente a los indianistas. Me temo que muchos de los asistentes temían expresar su crítica frente al sociólogo indianista por temor a ser tildados de racistas o de neocolonialistas. Por estas razones pensé que este espacio de discusión contradecía totalmente la idea de una esfera pública donde todos podían debatir libremente.

Durante la pausa-refrigerio del seminario, los asistentes podían acercarse a una mesa donde estaban expuestos libros relativos al tema. Uno de estos libros era *De cuando en Cuando Saturnina,* novela de Alison Speedding[166]. Al hojearla comprendí que la protagonista

166 *Op.cit.*

de esa novela, Saturnina, una mujer etnicizada, sin marido y sin hijos era, por su rechazo de la maternidad, la personificación misma de la crítica frente al discurso indianista que entiende usar a la mujer aymara como reproductora de la etnia que se acababa de escuchar momentos antes. En la contratapa del libro decía también que ninguna editorial accedió a publicar la novela debido al contenido feminista indianista y religioso de la obra. La autora creó su editorial –bautizándola Mama Huaco, una mujer varonil y caníbal de la mitología andina– y auto publicó su novela.

En aquel momento no supe comprender todas las claves de lectura de esta obra. Es sólo a partir de la publicación de estudios que relacionan el género, la sexualidad y la raza en América Latina, principalmente a partir de 2008[167], que pensé nuevamente en ella. Los trabajos que analizan el sexismo desde la perspectiva de la interseccionalidad coinciden en señalar que las sociedades jerarquizadas sexualmente casi siempre son sociedades jerarquizadas racialmente. Dicho de una manera más sencilla, generalmente racismo y sexismo van de la mano. En América latina, los movimientos indígenas han usado su etnicidad de manera estratégica para crear alianzas y formular demandas políticas. En algunos casos estos movimientos han logrado ser eficaces políticamente. Pero la reificación de las identidades mantiene la diferencia en vez de combatirla. Este aspecto es poco estudiado. La deconstrucción identitaria suele ser vista como una forma de sabotaje político porque deja a cualquier movilización en una situación de aporía. El hiato entre esencialismo y constructivismo sitúa al investigador entre la espada y la pared. El recurso a la ficción permite situarse fuera del campo de las ciencias sociales, pero dentro de un mismo espacio público de discusión política.

La ficción también permite proponer paradigmas contra-hegemónicos a una sociedad. Uno de estos paradigmas es la maternidad. Cuando el sociólogo indianista propuso que las mujeres tuvieran diez hijos, no se me hubiera ocurrido pensar, ni siquiera por un instante, que la idea tuviera un sentido político para una mujer boli-

167 Wade, *et.al.* 2008.

viana. No puedo acceder aquí a la opinión de las «mujeres aymaras» de la cuales fue cuestión. Por varias razones. Primero, porque no es compatible criticar la reificación de las etnicidades y practicarla, así que me veo mal intentando obtener unas fuentes orales provocadas para escribir este artículo. Segundo, porque suponiendo que las «mujeres aymaras» hubieran producido una literatura autobiográfica, sin duda serían solteras y sin hijos. La atención del marido, la búsqueda de recursos para vivir y la crianza de diez hijos dejaría poco tiempo para la escritura. Dicho esto, existen situaciones extraordinarias que permitan a mujeres igualmente extraordinarias conciliarlo todo o casi todo: los hijos, el compromiso, el relato autobiográfico, pero no la escritura. Me gustaría mencionar el testimonio de Domitila Chungara (1937-2013), cuya identidad política no se construyó alrededor de una categoría étnica, sino de clase. Ella fue esposa de minero, madre de siete hijos, dirigente sindical del Comité de Amas de Casa de la mina Siglo XX (Potosí) y protagonista de una huelga de hambre que derrocó a la dictadura de Hugo Banzer. Su testimonio *Si me permiten hablar…Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia,* fue grabado y adaptado para su publicación por la socióloga brasileña Moema Viezzer en 1975 y publicado en 1976[168]. A juzgar por su éxito editorial, más de 15 ediciones (y esto sin contar con las ediciones pirata) se puede deducir que este sea posiblemente el testimonio boliviano más famoso. El relato de su militancia se desarrolla en un contexto de gobiernos militares y de represión. Ese es el tema central del libro y gira alrededor de las reivindicaciones, la persecución y la tortura. El tema de la maternidad es un tema secundario. El pasaje que quiero mencionar restituye una escena que sucedió cuando Chungara asistió a la Tribuna del Año Internacional de la Mujer celebrada en México (1975). En uno de los talleres oyó un discurso sobre el control de la natalidad, formulado –según Chungara– por una burguesa: «las mujeres pobres no deberían tener tantos hijos». Ella no estaba de acuerdo: «ya somos tan poquitos los bolivianos, que, limitando más todavía la natalidad, Bolivia se

168 Barrios de Chungara, Domitila, *Si me permiten hablar*, Siglo XXI, México, 1976

va a quedar sin gente. Y entonces las riquezas de nuestro país se van a quedar de regalo para los que nos quieren controlar»[169].

La escena que se describe en el testimonio de Chungara pone de manifiesto la posición encontrada entre dos mujeres. La historia está contada desde la perspectiva de la proletaria. Por un lado, tenemos a la «burguesa», que con cierta suficiencia avanza una propuesta feminista y neo-maltusiana que la proletaria refuta. Y lo hace, primero porque para la proletaria, la maternidad es una de las raras ocasiones en que ella es valorada como sujeto. Pero también lo hace porque percibe al feminismo como un discurso de combate entre varones y mujeres, lo que para ella es un absurdo porque pone en riesgo la cohesión del mundo obrero. No olvidemos que su identidad política estaba elaborada sobre esa base. Esto no significa que no exista una dominación de género, pero se pensaba que dicha dominación era una expresión del capitalismo y una vez que se instalara el socialismo, los problemas de violencia conyugal desaparecerían. Tengo la impresión, de que algo similar sucede en el contexto actual. Se sabe que existe violencia de género, pero se la atribuye a la «cultura occidental» y al mismo tiempo se trata de consolidar el mito de la equidad de género en el mundo andino. Se piensa que una vez que la descolonización se consolide, el machismo se esfumará.

Este testimonio es interesante porque muestra que el problema de debatir públicamente sobre la condición femenina, no concierne únicamente cuestiones teóricas como el debate entre esencialismo y constructivismo, sino cuestiones más prácticas relacionadas con la inscripción de las mujeres en distintas categorías sociales. Las feministas, al menos en Bolivia, pertenecen a estratos elevados, tienen educación superior, y quizás esta situación las lleva a tener actitudes de suficiencia o a ignorar las ideas que tienen otras mujeres. Y por esta actitud son consideradas "como vanguardistas ilustradas de la élite que pretenden saber mejor que las mujeres proletarias, indígenas u oprimidas, lo que es mejor para ellas"[170].

169 *Ibid* p. 222

170 Arnold Denise, Speedding Alison, "Género, etnicidad y clases sociales: la mujer en los movimientos sociales y movimientos de mujeres", en Espassandín, Iglesias et.al. *Bolivia en movimiento: acción colectiva y poder político*, El Viejo Topo, Barcelona, 2007.

A pesar de la oposición entre feministas neo maltusianas y proletarias maternalistas sobre la cantidad de hijos que se deben tener, ninguna cuestiona la obligación de maternidad que pesa sobre ellas. Casi tres décadas más tarde, esta anécdota conserva su actualidad. Según las estadísticas oficiales las mujeres bolivianas de zonas rurales, que viven en condiciones de pobreza y no tienen acceso a la instrucción tienen un promedio de siete hijos, mientras que las mujeres de áreas urbanas con instrucción media o más sólo tienen dos[171]. Pobres o ricas, urbanas o rurales, instruidas o no, en cualquier caso, la maternidad no es puesta en duda. Esta obligación de maternidad puede adquirir ribetes dramáticos. En 2013, la Asamblea Legislativa llegó a debatir, sin éxito, sobre una ley impositiva para las mujeres sin hijos[172]. Con mucha razón, Speedding dice que, en Bolivia, la sociedad puede perdonar a una madre soltera, pero no a una mujer sin hijos[173].

Matrimonios étnicos masivos

La naturalización de los roles femeninos ha llegado a una suerte de paroxismo en el contexto de la política de descolonización. Uno de los mitos etnográficos sobre los aymaras es el de la equidad de género. Se ha acuñado un concepto, el *chachawarmi* (literalmente hombre mujer), dando a entender que en el «mundo aymara» no existe una valencia diferencial de sexos, ni formas de dominación masculina porque reinan los valores de la complementariedad de género. Gracias a la evidencia etnográfica sabemos que este concepto es más soñado que demostrado[174]. Pero ello no impide que sobre esta base discursiva se construyan prácticas sociales.

171 INE, 2005-2010

172 «Debaten ley impositiva para mujeres sin hijos », *La Razón,* 19 de marzo 2013.

173 Speedding, 2008

174 Burman Andrés, "*Chachawarmi*: Silence and Rival Voices on Decolonization and Gender Politics in Andean Bolivia", *Journal of Latin American Studies*, Vol. 43, Issue 01, Feb 2011, pp 65-91/ / / Maclean Kate, "Chachawarmi. Rhetoric and Lived realities", *Bulletin of Latin American Research*, Vol 33, N 1, 2014, pp 76-90.

Una de ellas es la organización de matrimonios masivos. La característica de estos matrimonios, organizados a iniciativa del Viceministerio de Descolonización, es el tema étnico. Desde el año 2011 hasta la fecha se han realizado cinco, en diferentes lugares del país, uniendo a más de mil personas. En cada matrimonio predomina una identidad étnica, por ejemplo, el de La Paz fue aymara. Para significar esta etnicidad, los novios tenían la obligación de usar la «vestimenta originaria de la región». La ceremonia religiosa también está adaptada el tema étnico. Se trata de remplazar la tradicional boda católica por otra, celebrada dentro del espíritu de la cosmovisión aymara. Es decir que, en vez de los tradicionales sacerdotes, unos especialistas rituales se encargan de oficiar un matrimonio aymara muy parecido al judeocristiano y la hostia es remplazada por la coca.

Aparte de las motivaciones descolonizadoras varias razones han impulsado esta política. El artículo 62 de la Constitución (2012) reconoce a la familia como «núcleo fundamental de la sociedad» y promete garantizar las condiciones para su «desarrollo integral». Los matrimonios colectivos también buscan legalizar las uniones libres, pero sobre todo aumentar la cantidad de matrimonios ofreciendo viviendas a los recién casados. Quizás por eso el proyecto estrella del Ministro de Obras públicas, servicios y vivienda (desde 2010) fue bautizado «El casado, casa quiere»[175]. Finalmente, si el Estado se preocupa por casar al ciudadano y darle un nido a la pareja, mata dos pájaros de un tiro. Hace campaña electoral y promueve la natalidad. El propio presidente Morales la exhortó de manera explícita, diciendo que «Brasil debe tener alrededor de 150 millones de habitantes», «China, 1300 millones». «Nosotros apenas 11 millones. Así que compañeros y compañeras prohibido usar condones.»[176].

Esta historia ilustra la preocupación estatal por regular la reproducción social y étnica de los ciudadanos en el contexto de un proyecto de «descolonización». Esta preocupación tiene dos expresiones.

175 «Adelanta proyecto habitacional El casado casa quiere», *Agencia Boliviana de Información*, 10-01-2010.

176 «Evo bromea con la intención de prohibir el uso de condones», *Los Tiempos*, 17 de marzo de 2013

La primera, es la intromisión del poder público en la vida privada mediante el artículo 62 de la Constitución y las políticas públicas de matrimonios masivos gratuitos y casas para los recién casados. La segunda es el intento de dar un sentido étnico a estos matrimonios. Sobre esto último, me parece significativo señalar que no se trata de promover matrimonios interétnicos que terminarían diluyendo las fronteras étnicas, sino de promover que los miembros de una etnia se unan garantizando y perennizando la cohesión del grupo étnico.

Puesta en una perspectiva histórica esta propuesta revela que el discurso del control de la capacidad reproductiva de la mujer se ha desplazado. Si analizamos la historia del ciudadano boliviano como proyecto bio-político, veremos que se articula alrededor de la indianidad, representada tanto como raza, clase o cultura. Todos los proyectos de construcción ciudadana tienen que ver con la indianidad, ya sea para eliminarla, diluirla o para afirmarla. La imbricación de categorías racistas y sexistas ha dado lugar a la configuración de tres modelos de control de la capacidad reproductiva de las mujeres. El modelo de las repúblicas oligárquicas de fines del siglo XIX y principios del XX, se basaba en un control del cuerpo de las mujeres de la élite, «blancas», reproductoras de la ciudadanía. A partir de la revolución de 1952, el indigenismo de Estado también se basaba en el control del cuerpo, pero ya no de la mujer de la élite, sino de la *chola*, que debía aspirar a unirse con un hombre de una categoría superior, para aliviar la carga racial de la cual se la consideraba portadora y lograr alcanzar así con cierto ideal de mestizaje. Desde la década de 1990, el multiculturalismo también se ha basado en el control del cuerpo, pero esta vez de la mujer etnicizada, que debe unirse a un hombre de su mismo grupo étnico con el fin de garantizar la perennidad del mismo.

Partos étnicos

Los partos étnicos se inscriben en la continuidad del proyecto bio-político de construcción del ciudadano descolonizado del nuevo Estado Plurinacional de Bolivia. No quiero decir con ello que sean un invento de este gobierno. Lo que avanzo es que forman parte

de un proyecto de racialización de la indianidad y de perpetuación de la dominación sexual de las mujeres racializadas. Un abanico de partos étnicos (mapuche, nahua, quechua, shuar...) han visto la luz en todo el continente y que a escala global forman parte de un movimiento conocido como el "parto humanizado" y que busca ante todo combatir las formas de violencia obstétrica que se ejercen sobre las mujeres. Sin embargo, la variación étnica de este proyecto puede ser analizada a la luz de otros criterios y ser vista como un dispositivo de dominación interseccional, de sexo-género y étnico-racial.

En Bolivia la mejor expresión de estos partos étnicos es el parto aymara, un proyecto de salud pública que se presenta como "respetuoso de una tradición" oponiendo dos discursos: uno "etno-médico", que defiende, y otro "bio-médico" que critica. Sin embargo, el objetivo de este proyecto de intervención social no es la preservación cultural de una tradición obstétrica alternativa, sino hacer bajar las cifras de la mortalidad materno-infantil durante el parto, tal como preconizan los "objetivos del milenio" promovidos por Naciones Unidas. Para lograrlo, se recurre al discurso etnodiferencialista para "traducir" un concepto global, en un contexto local, presentándolo como absolutamente singular. Entonces, los partos étnicos plantean el problema del uso y abuso de un discurso sobre la diferencia étnica, en un contexto boliviano de etnicización social y polarización identitaria.

El punto de partida son los informes que sirven principalmente para justificar la necesidad del proyecto y recibir financiamiento. A título de ejemplo, el de la Alcaldía del Alto publicado en 2005 señalaba que las mujeres aymaras tienen una mala imagen de la biomedicina y en particular de la obstetricia. Sus principales temores: hallarse en posición de litotomía, sufrir una cesárea, una episiotomía y sufrir la doble violencia interseccional de mujeres racializadas (Rebohupan, 2012). Por esa razón, las maternidades tendrían poca afluencia. Para enfrentar la situación, desde junio de 2006, se hicieron varios centros de parto supuestamente adaptados a las necesidades culturales de las mujeres racializadas (las salas de parto humanizado son amplias, tienen un espacio comparable a una pequeña cocina e instrumentos –como barras metálicas– que permi-

ten a las mujeres parir en la posición que quieran). La especificidad de las salas étnicas es que tienen alguna referencia a la etnicidad en cuestión, en este caso, la presencia de aguayos. Aunque el dispositivo también supone reconocer los conocimientos etno-obstétricos (el manteo, el uso de hierbas y cataplasmas) no existe evidencia etnográfica de aquello. En cambio, los informes subrayan que el número de usuarias ha aumentado. Lo interesante, por supuesto no es tanto el aumento, sino la categorización étnica de la cual son objeto y que muestra bien que estamos frente a un dispositivo en el cual el discurso médico y el antropológico contribuyen a la racialización de mujeres socialmente vulnerables.

De la «liberación del indio» a la «liberación de la india»

Me preguntaba al comenzar este texto por qué Speedding escogió la ciencia ficción para hacer una crítica social. La respuesta está en los temas que son criticados. Mi interés se ha focalizado en la intersección entre género, etnicidad y sexualidad. Lo primero que se despeja, tanto de testimonios pasados como recientes, masculinos y femeninos, es que pesa sobre todas las mujeres, indistintamente de su condición social, una heteronomía de la reproducción. Acaso la ficción es capaz de darle a una sociedad carente de modelos sociales de mujeres que deciden libremente ir contra esta forma de normalización que es la experiencia de la maternidad.

En segundo lugar, la importancia que se le ha concedido a la lucha por la «liberación del indio» pone en evidencia algo que se ha silenciado: la lucha por la liberación de las mujeres. No me refiero a las mujeres de la élite, que sí tienen reivindicaciones propias a la condición femenina, sino a las que pertenecen a estratos más vulnerables y que cuando se han organizado políticamente, siempre lo han hecho para apoyar a los varones, y no para defender sus propios intereses. Lo paradójico de esta situación es que cualquier crítica sobre la sumisión de las mujeres a las luchas políticas de los varones es vista como una forma de sabotaje político. Frente a esta situación, las mujeres intelectuales juegan un rol por demás delicado. No sólo porque corren el riesgo de ser juzgadas como vanguardistas ilustra-

das de la élite con actitudes de suficiencia hacia las mujeres de otra condición social, sino porque el mito de la "liberación del indio" ha sido la base sobre la cual se ha construido la legitimidad de muchos trabajos de ciencias sociales en los últimos 40 años. Por todas estas razones, existen pocas empresas de crítica frente a la reificación étnica y de género. Entonces, entiendo el recurso a la ficción literaria más como un pretexto que como un fin en sí mismo.

En tercer lugar, la actualidad política, especialmente gracias a los discursos del presidente Morales, ha confirmado que el indianismo no es solo un movimiento étnico, sino también un movimiento viril. Este virilismo que se puede hallar en los documentos históricos del indianismo muestra que, al margen de las luchas contra la discriminación, existen luchas sexuales entre los hombres racializados que demandan el derecho de poder acceder a las mujeres «blancas», que –suponiendo que existieran mujeres blancas reificadas– han sido consideradas como reproductoras de la ciudadanía. Obviamente la opinión de las mujeres no es un tema de debate. Para terminar, la heteronomía étnica y de género, no es solo parte de una práctica cultural difusa, sino que es parte de una política de Estado. La realización de matrimonios étnicos masivos, que reposa sobre la reificación de la etnia, ha llevado a construir una suerte de etapa nueva en la historia de cómo se controla la capacidad reproductiva de las mujeres. Aquí se trata de controlar el cuerpo de las mujeres racializadas como «indias», porque son vistas como las nuevas garantes de la reproducción de una ciudadanía étnica. Es aquí donde la ficción de un feminismo separatista (en la novela de Speedding) adquiere su sentido más fuerte, porque en el fondo, lo que me dice esta novela es que, si la «liberación del indio» fue el gran ideal político del siglo XX boliviano, el del siglo XXI será la «liberación de la india».